

# Imagináció a filozófiában

*Hermeneutikai, fenomenológiai,  
vallásfilozófiai megközelítések*



# A FILOZÓFIA ÚTJAI

*Sorozatszerkesztő*

FEHÉR M. ISTVÁN

A sorozatban eddig megjelent:

Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok.  
A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*  
Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I.*

Margitay Tihamér–Schwendtner Tibor (szerk.):  
*Tudomány megértő módon. Hermeneutika és tudományfilozófia*

Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia.  
Tanulmányok Husserlről és Heideggerről*

Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafi zikája*

Susszer Zoltán László (szerk.): *Útkereső értelmezések*

Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvfelvedtség  
– Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*

Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*

Richard Rorty: *Filozófia és társadalmi remény*

Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*

Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*

W. Schmidt-Biggemann: *Teodícea és tények.  
A német felvilágosodás filozófiai profilja*

Michael Quante: *A cselekvés hegeli koncepciója*

Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*

Fehér M. István, Lengyel Zsuzsanna Mariann, Nyíró Miklós,  
Olay Csaba (szerk.): *„Szót érteni egymással”  
– Hermeneutika, tanulmányok, dialógus*

Fehér M. István, Kiss Andrea-Laura, Lengyel Zsuzsanna Mariann,  
Nyíró Miklós (szerk.): *Vitában egymással – Filozófusok disputái, kontroverziái*

# Imagináció a filozófiában

*Hermeneutikai, fenomenológiai,  
vallásfilozófiai megközelítések*

SZERKESZTETTE:

FEHÉR M. ISTVÁN, LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN,  
KISS ANDREA-LAURA, BOGNÁR LÁSZLÓ

L'Harmattan Kiadó – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport  
Budapest, 2017

A kötet az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézetének  
MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoportjában,  
az MTA Támogatott Kutatóhelyek Irodája támogatásával készült.

This work was carried out as part of the János Bolyai Research Scholarship of  
the Hungarian Academy of Sciences (BO/00053/13/2) in the framework of  
the MTA–ELTE Hermeneutics Research Group. The realization of this project is  
supported by the Office for Research Groups Attached to Universities and  
Other Institutions of the Hungarian Academy of Sciences.

© L'Harmattan Kiadó, 2016  
© Szerkesztők és szerzők, 2016  
© MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport, 2016

ISBN 978-963-414-256-0  
ISSN 1586-8761

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők,  
illetve kedvezményrel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt  
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.  
Tel.: (+36-1) 267-59-79  
szerkesztoseg@harmattan.hu  
www.harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt  
1085 Budapest, Horánszky u. 20.  
Tel.: (+36-1) 445-2775  
parbeszedkonyvesbolt@gmail.com  
www.konyveslap.hu

## • TARTALOM •

---

<i>Szerkesztői előszó</i> . . . . .	7
-------------------------------------	---

### I.

#### PLENÁRIS ELŐADÁSOK

<i>Fehér M. István</i> : A képzelőerő vonzaskörében: szabadság, szolidaritás, műveltség. . . . .	19
<i>Boros Gábor</i> : Hobbes az imaginációról. . . . .	44
<i>Kiss Lajos András</i> : Imagináció és materiális fenomenológia – Gaston Bachelard. . . . .	59

### II.

#### FENOMENOLÓGIA ÉS PSZICHOLÓGIA

<i>Ullmann Tamás</i> : Képzelet és tudattalan. A fenomenológia és a pszichoanalízis találkozása . . . . .	79
<i>Vermes Katalin</i> : Test, kép, képzelet. Lacan és Merleau-Ponty nyomában. . . . .	106
<i>Horváth Lajos</i> : Gyenge fantázia és vizionárius fantázia A módosult tudatállapotok fenomenológiai jelentősége. . . . .	121
<i>Cseri Kinga</i> : Az imagináció jelentősége Jung valláspszichológiában . . . . .	141

III.  
HERMENEUTIKA ÉS FENOMENOLÓGIA

<i>Lengyel Zsuzsanna Mariann</i> : Képzeloerő és megértés hermeneutikai nézőpontból Dilthey, Heidegger, Gadamer műveiben . . . . .	159
<i>Jani Anna</i> : A fantáziaélmény időhorizontja és a beleérzés aktusa Neutrális jelen és tényleges jelen (Edith Stein és Husserl) . . . . .	205
<i>Marosán Bence Péter</i> : Szabadság és képzelet. Az ember mint világteremtő lény Sartre fenomenológiájában . . . . .	218
<i>Kiss Andrea-Laura</i> : Imagináció és megértés Heidegger és Gadamer hermeneutikájában . . . . .	232

IV.  
MŰVÉSZET, ÉLMÉNY, VALÓSÁG

<i>Veres Ildikó</i> : „A valóságos aktusok ellenpárjai a mintha-aktusok” – Élmény és imagináció összefüggései a magyar filozófiában . . .	253
<i>Darida Veronika</i> : A valós és az imaginárius alakváltozásai (Proust és Lacan között) . . . . .	279
<i>Bognár László</i> : A Kulesov-hatás és a nézői képzelet Hermeneutikai vonások Kulesov írásaiban a filmről . . . . .	291

V.  
TÁRSADALOM ÉS KÉPZELET

<i>Krémer Sándor</i> : Imagináció az igazság előtt (Richard Rorty)? . . . .	329
<i>Kerekes Erzsébet</i> : Imaginárius, szimbolikus és Valós hármassága Slavoj Žižek <i>A törekény abszolútum</i> c. művében (Egy kis Žižek, Freud, Lacan) . . . . .	342
<i>Lurcza Zsuzsanna</i> : A konstruált „aktualitás” mint képzelet Aktualitás és korszerűtlenség: a terrorizmus aktualitása . . . . .	372
<i>A szerzőkről</i> . . . . .	391

KÉPZELŐERŐ ÉS MEGÉRTÉS  
HERMENEUTIKAI NÉZŐPONTBÓL  
DILTHEY, HEIDEGGER ÉS  
GADAMER MŰVEIBEN<sup>1</sup>

Jelen tanulmányban a dilthey-i, heideggeri és gadameri életmű egész perspektívájából a képzelőerő speciális kérdését abból a szempontból vizsgálom, hogy milyen értelemben szemlélhető e kérdés újrafogalmazása döntő lépésként Dilthey, Heidegger és Gadamer megértés-fogalmának a kibontásához vezető úton. Kérdésfelvetésem arra irányul, hogy e három filozófus miként gondolja tovább a képzelőerő korábbi fogalmait, és mely aspektusai kerülnek előtérbe egy hermeneutikai látásmód kontextusában. Kiinduló hipotézisem, hogy Dilthey, Heidegger és Gadamer is saját filozófiai bevezetést nyújtottak a képzelőerő fogalmához, mindhárman felértékeltek a képzelőerő filozófiai relevanciáját, és új problémák kibontására alkalmazták azt saját írásaikban. A képzelőerővel kapcsolatos gondolatmeneteik felől körvonalazódik az az út, ahogyan az imagináció „logikáját”, „grammatikáját” szeretnék megfejteni. Nem utolsó sorban így arról is képet kaphatunk, hogy miként lehetséges rálátás az ember számára saját imaginációs tevékenységére. Hogyan lehetséges tehát a képzelőerő (ki)művelése? Nem követel-e tőlünk e mindennapi képességünk magasabb működtetése valamilyen sajátos tudást, illetve ennek megfelelő tudatosságot? Egyáltalán létezik-e imagináció „mentén” kialakuló tudatosság? Vagy teljességgel felülmúlja tudatos képességeinket? E tekintetben a kanti kiindulópont és annak bírálata Dilthey, Heidegger és Gadamer esetében is közös vonatkoztatási pontot képez. Ehhez mindenekelőtt néhány megjegyzés erejéig érdemes körvonalazni azt az előzetes fogalmi hátteret, amelyre e filozófusok támaszkodnak.

<sup>1</sup> A tanulmányhoz vezető kutatás az MTA TKI és az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00053/13/2) támogatásával az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében készült.

## A FOGALOM KIALAKULÁSÁRÓL

Maga a fogalom visszavezethető görög eredetű megfelelőjére a *phantasztia*-ra, amely elsőként Arisztotelész *De anima* könyvének III. részében játszott meghatározó szerepet az emberi képességek között elsősorban az észleléshez és gondolkodáshoz viszonyított köztes helyzetével.<sup>2</sup> A fantázia eredeti latin fordítása a *visum* (látott dolog) és a *visio* volt, de ma már jobban ismert a későbbi latin fordítás az *imaginatio*, amely az *imago* (kép, hasonmás, képmás) szóból ered, s csak később az 5. században Szent Ágoston által vált használatossá.<sup>3</sup>

A Joachim Ritter által kiadott 13 kötetes *Historisches Wörterbuch der Philosophie* szerint a szót elsőként Paracelsus németesítette, aki a világra vonatkozó tervként, felvázolásként (*Entwurf*) értette, s úgy határozta meg, hogy az a láthatatlan test nem látott másik felének munkája, ami a látható test által a kézzelfogható szférájában megvalósul.<sup>4</sup> Kant előtt a képzelőerőt elsősorban a *képzetalkotás* (*Vorstellung*) képességeként és folyamatként tárgyalták, ebből a szempontból az érdeklődés középpontjában állt már a karteziánus hagyományban is. A képzelőerő mint *képzetalkotás* (*Vorstellung*) nem más, mint a saját képzetalkotó képességünk, az az egyéni látóképesség, melynek segítségével a valóságot felfogjuk. Ebben a tekintetben a képzeletet a „látás” útján történő észlelés móduszeként ragadták meg, az észleléstől függő képességgént, de mégsem lényegtelen képességgént, mivel megismerésünk folyamán a fogalmak csak „képzetek” segítségével foghatók fel. A Jacob és Wilhelm Grimm által kiadott *Deutsches Wörterbuch* szerint maga a „képzelőerő” fogalom (*Einbildung, Einbildungskraft*) bevezetése, és első definíciója Christian Wolfftól ered.<sup>5</sup> Kant ezek után dolgozta ki a kérdés konceptuális alapjait, noha nem vázolt fel egységes elméletet, több alkalommal is tárgyalta műveiben (*A tiszta ész kritikájában, Az ítélőerő kritikájában, Egy szellemlátó álmaiban és a Pragmatikus érdekű antropológiában*). Amit ebből a jelen tanulmány számára kiemelnék, az a következő: Kant számára a képzelőerő csak akkor vá-

<sup>2</sup> Arisztotelész: *Lélektanulmányok írások*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Európa, 1988, 117.

<sup>3</sup> Brann, Eva T. H.: *The World of the Imagination*. Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991, 20.

<sup>4</sup> Trede, J. H.: „Einbildung, Einbildungskraft (I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 347.

<sup>5</sup> Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 16, Leipzig, 1854–1961.



lik fantáziává, ha az értelem elveszíti fölötté az uralmát, és önkéntelen elképzeléseket, képzelődéseket hoz létre. A fantázia Kant szerint „a mi jó géniuszunk vagy daimonunk”,<sup>6</sup> ugyanakkor veszélyes, mivel nem mentes a vágyszerű gondolkodástól, nem a filozófia, hanem a pszichológia területéhez tartozik, ezért Kant – a filozófia területén – a fantáziától mint *Schwärmereit*ől (álmodozó rajongástól) elhatárolódik. Kantot filozófiai szempontból sokkal inkább „a fantázia nélküli képzelőerő” érdekli, amelynek két csoportjával: a reprodukatív és produktív képzelőerővel foglalkozik részletesen.<sup>7</sup> Megkülönbözteti egymástól a költői, matematikai és transzcendentális funkcióit, mértékadó filozófiai relevanciája azonban a transzcendentális képzelőerőnek van. E képzelőerő működésének eredménye az észkritika „A” kiadásában a sematizmus (az, hogy létrejönnek azok a sémák, amelyek szerint gondolkodunk), amely ebben az értelemben a véges emberi megismerés lehetőségfeltételét alkotja. Kant mutatott rá a képzelőerő mértékadó, filozófiai jelentőségére, amikor teoretikus potenciált látott benne, így az általa adott elemzés máig vonatkoztatási pontot képez. A későbbi jelentéshanyatlás után<sup>8</sup> a 20. században nyer különböző értelemben új jelentést, egy-

<sup>6</sup> Kant, Immanuel: AA XV., 144.: „Phantasie ist unser guter Genius oder Daemon”.

<sup>7</sup> Bár imagináció és fantázia a mindennapi beszéd során gyakran összemosisódik, közöttük mégis alapvető különbség tehető abban a tekintetben, hogy mai szóhasználatunkban a kanti terminológia érvényesül, amely szerint a fantázia közelebb áll az álmodozáshoz vagy ábrándozáshoz, inkább személyes, partikuláris fantázia-tevékenység, ezzel szemben az imaginációról elmondható, hogy fantázia nélküli képzelőerő, amely egy sajátos „logika” mentén működik, olyan univerzális képzeleti-tevékenység, amely úgyszólván egy imaginatív-világ eidetikus „törvényeit” is kifejezi. Nem lényegtelen természetesen, hogy a husserli és kortárs fenomenológia (pl. Diether Lohmar, Mark Richir, Alexander Schell) e kanti terminológiát zárójelezi, felfüggeszti és felmutatja a további differenciálás útjait, így a fantázia és genetikus fenomenológia kölcsönös és lényegi kapcsolatára is fény derül.

<sup>8</sup> Kant után a 18. században az „alsóbb megismerőerők” rehabilitációjának keretében kerül a képzelet fogalma a filozófiai érdeklődés középpontjába. A Kant *Kritikák* utáni korszak a 19. században a képzelőerő fogalmának virágkoraként szemlélhető, különösen a német idealizmusban (Fichte, Schelling, Hegel), ugyanakkor továbbra is érzékelhető a képzelőerővel szembeni hagyományos szkepszis. A képzelőerőt – jelentősége ellenére – különböző okokból számos szerző továbbra is kétellyel illeti, s az álmodozáshoz (*Träumen*) ábrándozáshoz-rajongáshoz (*Schwärmerei*), illúzióhoz (*Illusion*), örülethez (*Wahnsinn*), mentális betegségekhez (*Geisteskrankheiten*), babonához (*Aberglaube*), kötetlenséghez (*Unverbindlichkeit*) és a morálisan kifogásolható elképzelésekhez (*moralisch verwerflichen Vorstellungen*) kapcsolódják. (Lásd Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin – New York: Walter de Greyter, 2007, 19., továbbá: Homann, K.: „Einbildung, Einbildungskraft

idejűleg a 20. századi hermeneutikai-fenomenológiai gondolkodás egyik kulcsfogalmává válik. A következőkben röviden azt szeretném bemutatni, hogy Heidegger és Gadamer hogyan dolgozták ki a képzelőerő hermeneutikai vonatkozásait, teljesen eltérő aspektusból megvilágítva, Dilthey egyes gondolatai pedig talán anticipációként olvashatók e megközelítések számára.

DILTHEY ÉS A KÉPZELŐERŐ SZELLEMTUDÁNYI SZEREPE:  
A KÉPZELŐERŐ MINT A TÖRTÉNETI MEGÉRTÉS MODELLJE

Dilthey (1833–1911) életművének egyik középponti témája a történelem kérdésén és a benne működő élet megértésének kérdésén keresztül bizonyára az imagináció, elsősorban a költői képzelőerő formájában (*dichterische Phantasie*, angol Dilthey-kiadásban: *poetic imagination*). Míg pl. Georg Misch és Edmund Husserl a tudás számára a szemlélet (intuíció) jelentőségét hangsúlyozták, addig Dilthey inkább az imagináció szerepét tematizálta a megismerésben és az élet megértésében. E gondolatok megfogalmazására – a korai évektől a kései írásokig bezárólag – több alkalommal is vállalkozott. (Érdeemes kiemelni: egy 1866-os fantasztikus látási jelenségekről szóló írást,<sup>9</sup> a Dickens-tanulmányát<sup>10</sup> és egy hosszabb lélegzetű Goethe-esszét, amely recenzió tanulmánnyá átdolgozott változata 1905-ben jelenik meg újra immár Lessing, Novalis és Hölderlin esszéikkel együtt az *Élmény / tapasztalat és költészet* (GS 26.) c. kötetben.<sup>11</sup> „A költői képzelőerő és az örület” (1886 – GS 6.),<sup>12</sup> valamint „A költő

(I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 356.)

<sup>9</sup> Dilthey, Wilhelm: „Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig (1866)”. In GS 15, 93–101.

<sup>10</sup> Dilthey, Wilhelm: „Charles Dickens und das Genie des erzählenden Dichters [1877]”. In GS 25.

<sup>11</sup> A Goethe-recenzió először „Über die Einbildungskraft der Dichter” címmel jelenik meg (lásd Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter”. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* X. köt., 1878. 42–104.) Később a szöveg átdolgozott változata „Goethe und die Dichterische Phantasie” címmel megjelent a *Das Erlebnis und die Dichtung* c. kötetben (Dilthey, Wilhelm: „Goethe und die dichterische Phantasie [1877]”. In GS 26, 113–172.)

<sup>12</sup> Dilthey, Wilhelm: „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn [1886]”. In GS 6, 90–102.

képzelőereje: a poétika építőelemei” (1887) c. műveiben pedig megtaláljuk a kiinduló kérdésfelvetések továbbgondolását is.<sup>13</sup> Végül nem lényegtelen még két 1895-ös tanulmány: „A költő képzelőerejéről”<sup>14</sup> és „A fantázia művészete” címmel.<sup>15</sup>)

Dilthey e szövegekben kidolgozni látszik egy olyan imagináció-elméletet, amelynek döntő újdonsága, hogy kioldja magát mind a kanti észkritika szintézis-modelljének, mind a hume-i asszociáció törvényeknek a keretei közül. Az imagináció alapvetően nem önmagában érdekelte, hanem egy tágabb kontextus vonatkozásában: integratív pontként (paradigmaként), amely kulcsot jelenthet pl. a visszaemlékezés, a jövővel kapcsolatos előrelátás, a tudományos munka és a gyakorlati problémák megoldása közötti viszony, ill. a művészeti alkotás és a politikai cselekvés számára. A fiatal Dilthey-t már pszichológiai kutatásai keretében foglalkoztatta az imagináció gondolata, fantáziafogalma közvetlenül összefügg egy újfajta, addig ismeretlen dimenziókat nyitó (leíró-deszkriptív) pszichológia programjának kidolgozásával, s ezzel egyidejűleg a korabeli mainstream akadémiai pszichológia felfogások: az ún. kortárs „magyarázó” pszichológia (pl. Herbart, Wundt etc.) bírálataival. Egy újfajta deskriptív-, vagy reálpszichológia annyiban érdekelte, amennyiben a fantáziaproblémán keresztül hozzájárulhat a szellemtudományok megalapozásához.

Az akadémiai pszichológia kortárs irányvonalalaival szemben Dilthey vizsgálódásai egy alternatív pszichológia eszméjére irányulnak, „amely képes lenne a szellemtudományok megalapozására”.<sup>16</sup> Ezt az új nem magyarázó jellegű pszichológiát nevezi Dilthey deskriptív (leíró, analitikus) pszichológiának. Frithjof Rodi és H.-U. Lessing jelzik, hogy a fantázia problematika dilthey-i tárgyalását elsősorban a *kép-metamorfózis* gondolatának recepciója határozza meg.<sup>17</sup> A fiatal Dilthey fantáziafogalmát mindenekelőtt az inspirálja, miként lehet a poézis problémáját a pszichológia eszközeivel megoldani. A költői fantázia a Dilthey által új módon definiált pszichológia lényegi kutatásterülete. Másrészt a fantázia problema-

<sup>13</sup> Dilthey, Wilhelm: „Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik [1887]”. In GS 6, 103–241.

<sup>14</sup> Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter [1895]”. In GS 25, 125–169.

<sup>15</sup> Dilthey, Wilhelm: „Phantasiekunst [1895]”. In GS 25, 253–283.; 648–660.

<sup>16</sup> Dilthey: GS 26, 423.

<sup>17</sup> Lásd Rodi 1969, és Lessing 1992.

tika pszichológiai tárgyalása nem csupán a költészet szempontjából lényeges, hanem abban a tekintetben is, hogy elvezethet a szellem-tudományok pszichológiai alapvetését lehetővé tévő paradigmához.

E tekintetében hasznos lehet Rudolf Makkreel Dilthey-könyve, amely az életmű tekintetében a kontinuitás tézisének képviseli: tagadja a Dilthey-recepciónak azt a hagyományos megközelítést, miszerint Dilthey fejlődésében alapvető fordulópontot jelentett a korai pszichológiai vizsgálódásoktól a későbbi hermeneutikai fejtegetések irányába való elmozdulás.<sup>18</sup> Makkreel interpretációja nyomán azt mondhatjuk, hogy Dilthey végső soron nem áll meg a fantáziaprobléma pszichológiai kutatásánál, ez csupán kezdőpont számára, mivel épp a fantázia-fogalom fog hidat képezni Dilthey későbbi hermeneutikai felismerései felé, a képzelőerőnek – már pszichológiai vizsgálódásaitól kezdve – a megértésben betöltött szerepére irányul a figyelme.

A költői fantáziaként értett imagináció Dilthey-nél gyakran összekapcsolódik az életösszefüggéssel, a poézis megformálásával, az idő élményszerű megélésével, valamint a nyelv művészi megmunkálásával, elsősorban emlékezeti, újrafelelevenítő erejénél fogva, ami így *a realitásnak egy sajátos, a fogalomnak ellenálló ismeretéhez* vezet. Ugyanakkor nem az imagináció szokásos formái érdeklők, hanem annak extrém, pontosabban: legmagasabb formái, amelyek a költő zseninél jelennek meg. A költői tapasztalat két típusa: a Shakespeare-nél megjelenő objektív és a Rousseau-nál megjelenő szubjektív, Goethe-nél kerül egyensúlyba. Amikor Dilthey módszertani és szisztematikus érdeklődésének középpontjába lép a költői képzelőerő, alapvető célja az, hogy a költői képzelőerő kutatása révén döntő ösztönzést kapjon egy leíró pszichológia koncepciójának kidolgozásához. Fő kérdése az élmény (*Erlebnis*, az angol fordításban *felt or lived experience*), vagyis az átélt-megélt tapasztalat és költés összefüggése: vajon a költői képzelőerő miként segíthet hozzá – meglévő, szokásos tapasztalati elemekből – új tapasztalatokhoz? Miként érhető el a poézis révén egy új költői valóság?

Dilthey-nél ezen a ponton a költői képzelőerő nem transzcendentális képesség mint Kantnál, nem korlátozódik az emberi szubjektivitásra, hanem strukturális, szerkezeti összefüggés (alakzat – *Gestalt*),

<sup>18</sup> Makkreel, Rudolf: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975 (1992<sup>2</sup>).

ami a poézisben fejeződik ki a legmagasabb szinten – a fenomenálisan adotthoz is hozzátartozik, abban objektívalódik. Az élet folyamatai nemcsak a belső átélésben mutatkoznak meg, hanem szellemi alakzatokban is megnyilvánulnak. Nem pusztán pszichikus tényekkel kerülünk szembe, hanem az így objektívalódott alakzatok már olyan szellemtudományi tények, amelyek biztosítékai volnának az objektivitásnak. Ez azonban pontosan azt jelentette, hogy Dilthey a képzelőerőt nem korlátozza sem a költészet, sem a pszichológia területére, hanem sokkal tágabb értelemben, elsősorban a tapasztalat és élmény vonatkozásában érdekli. A költői imagináció számára nem asszociációt teremt (Hume), nem is az érzéki sokféleséget szintetizálja (Kant), hanem *transzformál*. A belső élményt külsővé transzformálja, és a külsőt is belsőleg átélhetővé teszi. A költői imagináció feladata végső soron az, hogy *a tapasztalatban adottat és az adott tapasztalatot artikulálja*.<sup>19</sup>

Dilthey hitt abban, hogy lehetséges a ránk gyakorolt költői hatásról számot adni, tehát lehetséges az emberi kreativitás leírásatudatosítása, más szóval: az élet megértése általános feltételekhez kötött, és ezek az általánosan érvényes feltételek jelölik ki a szellemtudományok módszertani és megismerési alapját. Ezen feltételek közé tartozik az *imaginatív metamorfózis (transzformáció) három törvénye* is:<sup>20</sup> (*Ausschaltung, Intensivierung, Ergänzung*).

Az eredetileg Goethe-től származó „metamorfózis” jelentőségét a poétika számára Dilthey egy Yorck von Wartenburg gróffal folytatott levélváltás keretében is megvitatja.<sup>21</sup>

Dilthey ama kiinduló kérdés mentén halad, hogy a kortárs pszichológia eszközeivel egyáltalán megérhető-e a költői imagináció útja. Az iskolapszichológia szokásos vizsgálódásaival szemben Dilthey figyelme arra irányul, hogy egy költői valóság megteremtését nem lehet az asszociáció problémája révén érthetővé tenni.

<sup>19</sup> Az artikulatív funkcióról lásd bővebben Makkreel: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, i. m. 201.

<sup>20</sup> Lásd Rodi *Morfológia és hermeneutika* c. könyvét (Rodi 1969), továbbá Rodi disszertációját (Rodi 1959).

<sup>21</sup> Lásd az 1886. júliusából származó levelezést *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*. Hrsg von S. von der Schulenburg. Halle (Saale): Niemeyer, 1923, 58.

Johannes Müller fíziológiájától inspirálva,<sup>22</sup> – akire (Dilthey-hez hasonlóan) szintén hatott Goethe imagináció-felfogása – már 1866-ban „A fantasztikus látási jelenségek” c. írásában megfogalmazza a hume-i asszociáció-törvényekre és a Herbart-Iskola appercepciótanára vonatkozó bírálatát, amely közvetlenül relevánssá válik a fantáziaprobléma pszichológiai kutatása számára.

Dilthey megfogalmazásában „az asszociációtörvény szokásos felfogásától nem vezet út a költői vagy művészi imagináció magyarázatához”.<sup>23</sup> Az asszociáció a kortárs pszichológiában azt jelenti, hogy egy benyomás visszavezet egy másikhoz, és ez utóbbi eszerint reprodukálódik. Dilthey szerint azonban létezik „az asszociációelmélet és a képzelőerő ténye között egy szakadék, amely idegen a történések valóságától”.<sup>24</sup> „Szigorúan véve a képzetek egyáltalán nem reprodukciók. Egy képzet az, ami egy észlelésből, mint elmúltból, visszamarad.”<sup>25</sup> „[Í]gy végül az észlelések és képzetek minden reprodukciója egy bizonyos lélek belső törvényei szerint végbement metamorfózis. Nincs olyan emlékezet, mely ne volna képzelőerő is, ahogy nem létezik képzelőerő sem, mely ne volna emlékezet is”.<sup>26</sup> „Ahol ezek a feltételek belépnek egy lélekbe, ahol a metamorfózis annak folyamán, amit emlékezetnek nevezünk, akaratlanul is olyan alakzatokat teremt, amelyek a valósághoz való viszonyukban előkészítik a művészi ábrázolást, ott a költői képzelőerő ... feltétele teljesül.”<sup>27</sup>

A költői képességek összefüggésében a pszichológia fő feladatát Dilthey a költői *tapasztalat* és a szabadon teremtő *fantázia* közötti összefüggés kutatásában látja. Ennek mentén lényegi különbséget tesz az asszociáció (adott elemekre való visszavezetés) és képzelőerő (adott elemekből új összefüggések) között.<sup>28</sup> Dilthey az emlékezetben feltár egy olyan oldalt, amely a képzelőerő működését igényli. A költői képzelőerő specifikuma egy olyan metamorfózis, amely a költői fantáziában valósul meg és emberek, sorsok *idealizálásához* vezet, tehát különbözik a tapasztalat rendszerével összhangban álló

<sup>22</sup> Müller, Johannes: *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*. Coblenz, 1826. Lásd a Müller-Dilthey hatáshoz Rodi és Lessing tanulmányait (Rodi 1969, és Lessing 1992).

<sup>23</sup> Dilthey: GS 25, 408.

<sup>24</sup> Dilthey: GS 25, 408.

<sup>25</sup> Dilthey: GS 25, 408.

<sup>26</sup> Dilthey: GS 25, 410.

<sup>27</sup> Dilthey: GS 25, 410.

<sup>28</sup> Dilthey: GS 25, 137.

megismerés irányától.<sup>29</sup> A breslau-i korszakban született pszichológia-előadásai (GS 21) egy *életközeli* pszichológiai kutatás keretében tárgyalják a fantázia kérdését. Jürgen Bona Meyer-rel szemben Dilthey úgy gondolta, hogy a képzelőerő nem a lélek különböző erőinek eredménye, tehát nem valamilyen erő produktuma (*Kraftprodukt*), hanem elemi, elementáris erő (*Elementkraft*). Ezzel szemben Meyer korlátozta a fantázia teremtő erejét, amennyiben nem teljesen új alkotásnak, hanem csak a benyomások közötti új kapcsolatnak tekintette.

Összegezve, Dilthey a költői tapasztalat felől a fantázia szerepét a megismerés és az élet megértése számára tematizálta. Minden tudomány céljának az egész emberi világ megismeréséhez való előrehaladást tekintette. Filozófiájának centrális kérdése élet és gondolkodás egymáshoz való viszonya. Miként lehet a megélt életet megismerni? Dilthey már elég korán a megismeréslehetőségek számára, illetve módszertanilag a filozófia és a szellemtudományok számára hangsúlyozza a fantázia szerepét. Kiindulópontja a történelem mint tudomány lehetőségére irányuló kérdés. A történeti élet megismerése a megértésben megy végbe. A fantázia mind a szellemtudományokban, mind a filozófiában két irányban tevékeny: egyrészt teremtő fantáziaként, ami az átételt szimbólumban *átérzékíti*; másrészt a filozófiai és szellemtudományi *fogalmak megértésében*. Dilthey számára lényeges, hogy a képzelőerő működése nem csupán a költői produktumokban és azok megértésében van jelen, hanem ehhez hasonló módon a filozófiában és a szellemtudományokban is végbemegy.

#### HEIDEGGER A KÉPZELŐERŐRŐL ÉS LÉTMEGÉRTÉSÉRŐL

Az imagináció heideggeri analízisének jelentőségét jól szemléletesi, hogy több új értelmezés tárgyalja, többek között Karl Lehrmann<sup>30</sup>, John Sallis<sup>31</sup> és Matthias Wunsch<sup>32</sup> munkái, másrészt kortárs filozó-

<sup>29</sup> Dilthey: GS 25, 140.

<sup>30</sup> Lehrmann 2003.

<sup>31</sup> Sallis 2012.

<sup>32</sup> Wunsch Matthias: „Heideggers Verabsolutierung der Einbildungskraft”. In *Einbildungskraft und Einbildung bei Kant*. Berlin – New York: Walter De Gruyter, 2007, 18–42.

fusok is elemezték: Ernst Cassirer, aki a Kant-könyvről írott 1931-es recenziójában a legelső bírálatot fogalmazta meg, azután Jacques Derrida, aki a Kant-könyvnek szentelte – jelenleg publikálatlan kéziratként létező – 1980/81-es „La Respect” c. szemináriumát; valamint Slavoj Žižek szlovén filozófus, aki 1999-ben *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology* c. nagy művében elemezte és bírálta a Kant-könyv e heideggeri centrumát.

Amint arra Sallis felhívja a figyelmet, Heidegger már egész fiatalon Edmund Husserl – a 20. századi fenomenológia alapítójának – tanítványaként a *Logikai vizsgálódások* és az 1905-ös *Előadások a belső időtudat fenomenológiájáról* c. Husserl-szövegek<sup>33</sup> olvasása közben megismerkedhetett azzal a problémával, hogy a képzelőerő miként válhat filozófiai elemzés tárgyává. Husserlnél ugyanis jelen van az arra irányuló figyelem, hogy miként képes a képzelőerő *maguknak a dolgoknak* a területét lényegileg megnyitni. Kapcsolatot lát a képzelőerő és azon tér/horizont megnyitása között, amelyben a dolgok megmutatkozhatnak úgy, ahogy vannak. Közelebből: kapcsolatot lát a képzelőerő és a fenomenalitás horizontjának megnyitása között. Heidegger kezdetben az 1924/25-ös marburgi *Szofista* előadásában még (a *phantasia*, *eikasia* fogalmak mentén) Platon imagináció-felfogását állította a középpontba,<sup>34</sup> s többé-kevésbé a husserli nézőpontot követte, amely az intencionalitás problémakörén belül gondolta el a kérdést (korai írásában először a *képtudat és észlelés-modell* analógiájára, később a reprodukív időtudat felől a *visszaemlékezés modellje* alapján).

Ezt követően *A fenomenológia alapproblémái* c. 1927-es előadásban a képzelőerőt az arisztotelészi dologontológiából is kiemeli. Kiindulópontnak tekinti, hogy a metafizikai tradíció létmegértése számára központi jelentőségű a szubjektumhoz való regresszus, s a görög ontológiában e regresszus centruma a poézis mint előállítás (*Herstellen*). Az előállításban az ember már mindig is előretekint egy képre, s ezen előretekintő kép alapján képes megformálni az előállítandót. Ez az előkép (*Vorbild*) pontosan az, amit a görögök

<sup>33</sup> Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz, 2002, 31–87., de különösen fontosak a következő részek: 19. §, 23. §, 28. §, II. Melléklet – 58. skk., 64. skk., 73. skk. 120. skk. Lásd erről Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. In *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012, 131. skk.

<sup>34</sup> Vö. Heidegger: GA 19, 399–400., 276.



*eidosz*-nak és *idea*-nak nevezték. Ezen a módon Heidegger számára az *eidosz* mint kép lényegi összefüggésben áll a képzelőerővel. Miként írja: „A megelőlegezett kinézet, az elő-kép, megmutatja a dolgot, ami még előállítás előtt áll, és azt hogy előállítottként miként kell kinéznie. A megelőlegezett kinézet, még nem a megformált, a valóságossá vált, hanem *a kép-zelet képe, a fantázia*.<sup>35</sup> Sallis kiemeli, hogy ez a képi előrelátás (a képzelet képe) az előállítás eseményében nem valami mellékes, hanem az előállítás struktúrájának középpontját alkotja. Sallis megfogalmazásában az előállítás eseményét a képzelőerő uralja.<sup>36</sup> Ez a struktúra Heidegger számára azért lényeges, mert nemcsak *az előállítást*, hanem – ennek analógiájára – *a lét értelmét* is az előrelátásra való vonatkoztatottság határozza meg. Arisztotelész és Husserl összekapcsolható: Heideggernél a képzelőerő Arisztotelész alapján a lényegre (*eidosz*-ra) való előrelátásként működik. Amit Husserl lényeglátásnak tekintett, az a képzelőerő munkája, mivel a lét mint *eidosz* az, ami a képzelőerőben elővételezett. Az elővételező képzelőerő azon a módon képes a dolgokat (a létet) megjeleníteni – mindenekelőtt a megvalósulásában –, ahogy az még a valóságos előállítás előtt van. E *képi tekintet* különbözik az *előállítás általi tekintettől*. Az *eidosz* ugyanis abban a formában jelenti a dolgot (a létet), ahogy az minden előállítás előtt van – ez abszolút a priori (ami minden időbelit megelőz). Mivel e kép Arisztotelésznél csak a képzelőerő által válik először *időivé, valóságossá* az előállítás eseményében, Heidegger szerint az antik ontológiában már benne rejlik „idő és képzelőerő” összefüggése.

Heidegger 1929-es Kant-könyve ezek után szakít a neokantiánus és husserli nézőpont továbbvitelének gondolatával, és az imaginációt egy egészen új irányból gondolja el: a *Sematizmus* fejezet és a temporalitás-probléma felől. Heidegger szerint már Kant felmutatott valami fontosat, nevezetesen idő és képzelőerő összefüggését, amely felismerés távolról már az antikvitásban is benne rejtett. Idő és képzelőerő kapcsolata itt azonban új határt képez, Sallis szerint „transzgresszió”,<sup>37</sup> ami egyúttal a metafizika alapvetéseként ábrázol-

<sup>35</sup> Lásd az eredeti szöveget Heidegger: GA 24, 150.: „Das vorweggenommene Aussehen, das Vor-bild, zeigt das Ding, was es vor der Herstellung ist und wie es als Herstelltes aussehen soll. Das vorweggenommene Aussehen ist noch nicht Geprägtes, Wirkliches entäußert, sondern es ist *das Bild der Ein-bildung, der φαντασία*”. (Kiemelés L. Zs. M.)

<sup>36</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 135.

<sup>37</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 138.

ható. Már Kant kitüntetett szerepet tulajdonított a képzelőerőnek a megismerés objektivitásának tisztázása során. Fontos szerepet játszott kritikai filozófiájában, amennyiben teoretikus potenciált látott benne, amely nélkül nem jön létre megismerés. A képzelőerő filozófiai jelentősége Kant után halványul el, amikor ismeretelméleti jelentőségét diszkreditálják, és az egész problémát a képességpszichológia hatáskörébe utalják. Matthias Wunsch szerint Heidegger 1929-es Kant-könyve azért fontos mű, mert – a marburgi neokantianizmust bírálva – elsőként lép túl a képzelőerő kanti elméletének *pszichológiai értelmezésén*, így mind a mai napig fontos része a képzelőerőről szóló diszkusszióknak és – Hermann Cohen művei mellett – nagy hatást gyakorolt a kanti életmű teoretikus részének kutatására is.<sup>38</sup>

#### A TRANSCENDENTÁLIS IMAGINÁCIÓ MINT „MEGKÉPZŐ KÖZÉP”

Richardson szerint<sup>39</sup> a transzcendentális imagináció (*transzendente Einbildungskraft*) olyannyira döntő pont Heideggernél, hogy egész Kant-könyvének elfogadása vagy elutasítása ezen múlt (múlik ma is) a recepciótörténet számára. Matthias Wunsch „gyöker-tézis”-nek,<sup>40</sup> Ernst Cassirer pedig a „képzelőerő monizmusának” nevezte a képzelőerőnek e heideggeri felfogását,<sup>41</sup> amelyet mindketten élesen bíráltak.

Heidegger számára lényeges, hogy Kant a képzelőerőt a kategóriák *Transzcendentális Dedukciójában* teszi először központi témává, már ott feltárja, hogy mi a szerepe, mi a rendszertani-operatív funkciója a tiszta ész kritikájában, majd később a *Sematizmus* fejezetben elemzi az imagináció tényleges működését is. Az is sokatmondó, hogy Kant a transzcendentális képzelőerőt a következő szavakkal illette: a „lélek nélkülözhetetlen funkciója” (*unentbehrliche Funktion der Seele*), ugyanakkor „számunkra ismeretlen gyökér” (*uns unbekannte Wurzel*), a „nyugtalanító ismeretlen” (*das beunru-*

<sup>38</sup> Wunsch: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. 22.

<sup>39</sup> Richardson, William J.: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. (Fourth Edition) New York: Fordham University Press, 2003, 121. sk.

<sup>40</sup> Uo. 31. sk.

<sup>41</sup> Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). *Kant-Studien* XXXVI/1931: 1–26., itt 16.

*higende Unbekannte*).<sup>42</sup> Heidegger még azt is hozzáfűzi, hogy míg a kanti rendszerben minden más elemnek megvan a helye, addig a „transzcendentális képzelőerő otthontalan (*heimatlos*)”.<sup>43</sup> Nincs rögzített rendszertani helye: nem tárgyalja a transzcendentális esztétika, jóllehet a szemlélet képességeként oda tartozna; a transzcendentális logika ugyan már tárgyalja, jóllehet a logikában a képzelőerőnek szigorú értelemben nem lenne helye. Mindez előre jelzi a képzelőerővel keletkező metafizikai probléma mélységeit.

Az „A”-Dedukció feladata Kant számára az objektív érvényű tárgytapasztalat bizonyítása, vagy Heidegger megfogalmazásában: a transzcendencia belső lehetőségének bizonyítása. E bizonyítás két úton lehetséges: (1) az első főntről lefelé vezet, az értelemről a szemlélet felé (TÉK A 116-120) – a tiszta appercepció vonatkozásában felmutatva az imagináció szerepét. (2) A második út viszont alulról fölfelé vezet, a szemlélettől az értelemig, ahol is a szemlélettől kiindulva tárul elénk az imagináció szerepe (TÉK A 120-128). A bizonyítás: nem deduktív logikai következtetés módján megy végbe, hanem a tapasztalat két forrása közötti lényegi egység, a *tiszta szintézis* feltárásán múlik.

A tapasztalat egysége (egész-volta) nem jön létre két teljességgel heterogén összetevő (értelem és szemlélet) mentén, így a két ismeretforrás szembeállítását Kantnál felváltja egy hármas tagolás. Fel kell tételezni egy harmadik elemet is, amely lehetővé teszi a két egymástól független képesség összjátékát a tapasztalatban. Az első és második úton kiderül, hogy sem a tiszta appercepció, sem az intuíció nem végpont, mivel Kant szerint már mindkettő előfeltételezi a tiszta szintézist (TÉK A 118), s a képzelőerő más-más módon mindkettővel lényegi vonatkozásban áll.

A képzelőerő szerepének vizsgálata mentén Kant mind az értelem, mind a szemlélet mögött valami rejtélyes *produktivitásba* enged betekintést, ami azonban nem kiküszöbölendő zavarként jelenik meg, hanem minden szintézis alapja lesz. A transzcendentális képzelőerő nem egyszerű mediális képesség, amely utólagosan s külső közvetítő elemként kapcsolatot létesít a tapasztalat két forrása között, hanem mindkettő forrása és alapja. Heidegger számára a tiszta ész kritikájának megképző közepe (*die bildende Mitte*), azaz

<sup>42</sup> Lásd Heidegger: GA 3, 160., 161. és 162.

<sup>43</sup> Heidegger: GA 3, 136.

egy közös gyökér („gemeinschaftlichen [...] Wurzel” – TÉK A15 / B29)<sup>44</sup> egy alapképesség (*Grundvermögen*). (TÉK A124)

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a tiszta gondolkodás és a tiszta szemlélet a képzelet terméke, csupán valami (el)képzelt volna, hanem azt jelzi, hogy a képzelőerő szintetizáló ereje szükséges az ontológiai ismeret (a transzcendencia) belső lehetőségéhez. Másként fogalmazva: a „pusztán képzelt” az volna, ami ontikusan-faktikusan nem valóságos, csakhogy a képzelőerő transzcendentális funkciójában *egyáltalán nem a létezőkre* vonatkozik. Nem csúszhat át fantáziába, ugyanis egyáltalán nem a fantázia (nem az empirikus képzelőerő) területén működik. Kant *synthesis speciosának* nevezi, így a benne megképzett soha nem lehet „puszta képzelet” a valósággal szemben, működésének nem lehet köze az ontikus *látszathoz* (a *Schein*hoz). A transzcendentális képzelőerőre mint gyökérre való visszatérés mozgása a „lehetőségek”, a lehetséges lehetségessé tevésének dimenziójában halad.<sup>45</sup> Nem a valóságnak megfelelő vagy nem-megfelelő (a fikció, látszat, illúzió) megképzésének a gyökere, hanem a lehetséges lehetővé tételének. A transzcendentális képzelőerő *hanyatlása* ennek megfelelően valószínűleg általános tapasztalati (vagy heideggeri nézőpontból: transzcendencia) képességünk hanyatlását vonja maga után. E képesség működése viszont soha nem állhat le teljesen, amennyiben Kant és Heidegger szerint nem valami időnként folytatott tevékenységünkről van szó, hanem alapképességről (*Grundvermögen*), melynek teljes működésképtelenségéhez emberi természetünknek kellene megváltoznia.<sup>46</sup>

A nyugtalanító kérdés inkább az, hogy lehetséges-e túlzott működése, s ha igen ez milyen következményekkel, veszélyekkel járhat? Kant *A tiszta ész kritikájában* azon a ponton, ahol e nehézségek igazán felmerülnének, berekeszti a vizsgálódást. Kant zavarát mi sem tükrözi jobban, mint az, hogy az észkritika 1787-es második, „B”-kiadásában teljesen újraírta a *Dedukció* fejezetet, és a transzcendentális képzelőerőt többé nem tekinti alapképességgnek,

<sup>44</sup> Heidegger: GA 3, 137.

<sup>45</sup> Heidegger: GA 3, 140., magyarul: KPM 178.

<sup>46</sup> Hasonlóképpen, amikor Kant metafizikáról mint „természetes hajlandóságról” ír, akkor valószínűleg az ember lényegében gyökerező, kiírthatatlan törekvésekről beszél, vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy alapképességek működésére utal. A metafizika „természetes hajlandóságként” akkor is megmaradna, ha a metafizikát tudományként sohasem lehetne létrehozni.

csupán közvetítő lépcsőfoknak, melynek szerepe az értelemhez képest másodlagos jelentőségű. A „B”-Dedukció gondolatmenete már nem a transzcendentális képzelőerőben, hanem az *appercepció szintetikus egységében* éri el a tetőpontját. Kant abból indult ki, amit már a brit empiristák (Hume, Locke) felfedeztek, hogy az érzéki benyomások önmagukban még semmi biztosítékot nem adnak arra nézve, hogy a világunk nem káosz. E szétszórt benyomásokból csak akkor születik tapasztalat, ha valamilyen időbeli rend és időbeli egymásra vonatkozás is van közöttük. Ennek legfőbb feltétele, hogy a különböző benyomások egyetlen tudatban kapcsolódjanak össze. A *Dedukció* lényege az Öntudat egysége (az *appercepció szintetikus egysége*) és a tárgytapasztalat közötti összefüggés levezetése, mely vizsgálódás azzal az eredménnyel zárul, hogy az Öntudat egységet teremtő szintézise egyben a tudat tárgyának egységét is megteremti, a tárgytapasztalat feltétele az Öntudat egysége.

Kant a transzcendentális képzelőerő területén keletkező nehézséggel az észkritikában többet nem foglalkozik, de később *Az ítélőerő kritikájában* a fenséges tapasztalatán keresztül visszatér hozzá.

A nehézségek pontján Heidegger e képesség *magasabb működéséről* beszél, arról, hogy „amit eddig transzcendentális képzelőerőként ismertünk, eredendőbb »lehetőségekké« oldódik föl”<sup>47</sup>, illetve „idegensége... az eredendőség növekedésével csak fokozódik”.<sup>48</sup> Mind Kant, mind Heidegger hasonlóképpen felismeri, hogy e területen van valami túlságos, Heidegger későbbi megfogalmazásában egyenesen „túlerők” (*Übermächtigen*) mutatkoznak.<sup>49</sup>

E határterületről azonban visszatérve a transzcendentális képzelőerő – *Einbildungskraft* – tényleges feltárásához: már a nevében is benne rejlik, hogy működésének a képzéshez (*Bildung*), megképzéshez (*Einbildung*) van köze. A létezőkhöz való hozzá nem kötöttsége révén, természetesen nem a valóság megképzésében, hanem a *látvány-képzésben* vesz részt. A látvány (*Spezies*) problémája Heidegger olvasatában a lehetséges lehetővé tételének magvához, Cassirer olvasatában a szimbólumfogalom magvához vezet el. Talán nem túlzás azt mondani, hogy a transzcendentális képzelőerő területén – Kant szerint – nem zárható ki a metafizikai „látszat” (*Schein*)

<sup>47</sup> Heidegger: GA 3, 140.

<sup>48</sup> Heidegger: GA 3, 140.

<sup>49</sup> Heidegger: GA 26, 13., vö. 211. lbj.

veszélye, illetve Kant épp attól riad vissza, hogy látszatok nem csupán a fenomenális tapasztalat (az immanencia) területén vannak/lehetnek, hanem a transzcendentális logika területén is, s itt még fenyegetőbbek, hiszen e látszatokat legjobb esetben is csupán leleplezhetjük, s a helyüket meghatározhatjuk, de megszüntetni nem tudjuk. A látszat helyén továbbra is a látszat áll (csak immár látszatként: pl. antinómiaként felismerve), a valóságot nem láthatjuk.

A transzcendentális képzelőerőnek a látványhoz való viszonya „kettős értelemben nevezhető a megképzés képességének (*Vermögen des Bildens*)”.<sup>50</sup> Egyszerre receptív és spontán megképzés jellemzi. Működése nem szemléleti és nem értelmi, hanem annyival eredendőbb e két aspektusnál, hogy a képzelőerőben mindkettő működik (a szemléleti és az értelmi oldal is). Képes egy látványt befogadni és képes a „látvány-teremtés”-re, a kép-adásra is. Kant azért sorolja az érzékiség (*Sinnlichkeit*) köréhez, mert a szemléleti megképzés a döntő. A képzelőerő alapvető, szintetizáló szerepének jellemzése csupán a kezdő lépés természetének feltárásához, amely a sematizmusban folytatódik.

E képzelőerő működésének eredménye a *Sematizmus* (az, hogy létrejönnek azok a sémák, amelyek szerint gondolkodunk). Amit Kant az „A”-kiadásban sematizmusnak nevez, az Heidegger Kant-könyvében a világképzés/képződés (*Weltbildung*) folyamata lesz. Sem tiszta érzéki benyomások, szemléletek révén, sem tiszta gondolkodás révén nem jön létre számunkra világ, világként csak akkor látjuk a dolgainkat, ha gondolkodás és szemlélet a képzelőerő segítségével összekapcsolódik. Ugyanakkor a transzcendentális képzelőerőt azért nevezi *produktív erő*nek, mert nem teremtő képességről van szó – mivel minden tapasztalattól függetlenül (a priori) működik, nem hoz létre semmilyen objektív realitást. Míg végezetül, Kant a *Dedukció* fejezetben a megismerés szintézisét egyértelműen az értelem aktivitására vezeti vissza, addig Heidegger szerint a szintézis a sematizmus működésében jön létre, és a képzelőerő (*Einbildungskraft*, *Imagination*) felelős e tapasztalatban működő sematizmusért. E heideggeri olvasatban a képzelőerő nem melléktevékenység, hanem a léthez való viszonyunk alapvető formája, mely meghatározóbb mint a racionális ész. Ezen a módon szerinte először pillantható meg összefüggés a kategóriaprobléma (a lét problémája) és az idő feno-

<sup>50</sup> Heidegger: GA 3, 128. sk.

ménje között.<sup>51</sup> Ez az ontológiai szemlélet az oka annak is, hogy Heidegger *A tiszta ész kritikájának* 1781-es első kiadására (az „A” változatra) támaszkodik, „amely [szerinte] Kant fenomenológiai látásmódjának erejét igazolja”<sup>52</sup> és a transzcendentális dedukcióval szemben a *Sematizmus* fejezet jelentőségét hangsúlyozza. A kanti sematizmus Heideggernél „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”,<sup>53</sup> benne mégis valami szubjektíven túli ad hírt magáról.<sup>54</sup> Heidegger szerint az ontológiai megismerés folyamatát akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be sémáinkba az idő és a változás. Ha megértjük, miként képes eddigi sémáinkat az idő feltörni és megváltoztatni. Ez olyan folyamat, melyet a heideggeri nézőpont értelmében a szubjektum nem eszközölhet ki.

Sallis szerint Heidegger meglátja, hogy Kant felmutat valami fontosat, nevezetesen idő és képzelőerő azonosságát, amit az antikvitásban csak távolról megsejtettek. A heideggeri interpretáció erőssége Sallis szerint abban rejlik, hogy a tiszta ész szerepét megváltoztatta a transzcendentális képzelőerőben.<sup>55</sup> *Sallis értelmezése szerint*, amennyiben Heideggernél a képzelőerő egy meghatározott értelemben azonosnak bizonyul az idővel, annyiban Heidegger a képzelőerő révén a lét értelmére kérdez rá. A képzelőerő centrumszerepének bizonyítása által tisztázható a létmegértés lehetősége. Mivel a *Lét és időben* Heidegger számára az idő a lét értelme, ezért a képzelőerőnek csak annyiban van köze a lét értelméhez, amennyiben lényege szerint kapcsolatban áll az idővel (a létmegértés horizontjával); illetve, amennyiben a képzelőerő képes hozzájárulni e horizont megnyitásához és konstitúciójához. A tiszta képzelőerő már eleve a transzcendencia horizontjának megpillantása (*Anblick*), képe (*Bild*). Heidegger végkövetkeztetése, hogy az ontológiai tudás lehetőségének alapja a transzcendentális sematizmusban rejlik. A képzelőerő képzi azokat a sémákat, amelynek keretei között gondolkodunk, megértjük a létet. Sallis értelmezésében Kant megsejtette, Heidegger pedig kidolgozta az idő és képzelőerő azonosságát, egy olyan kérdést, amely a görögök számára még elgondolhatatlan volt.

<sup>51</sup> Lásd Heidegger: GA 3, XIV.

<sup>52</sup> Heidegger: GA 25, 324., vö. GA 3, 135.

<sup>53</sup> Heidegger: SZ 23. 1. lbj. (= LI<sup>2</sup> 40., 1. lbj.). Lásd még Kant: TÉK 174–175.

<sup>54</sup> Heidegger: GA 3, 280., magyarul: KPM 336.

<sup>55</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 138.

Heidegger eléri a fenomenológiailag elgondolható határát, amikor a képzelőerőt a temporalitással (mint a transzcendencia horizontjával) azonosítja. E mozgásban „transzgresszió” jön létre, amennyiben a metafizika alapvetése az alaptalan alap (szabadság) felfedezéséhez vezet. Sallis ezen interpretációja önmagában rendkívül revelatív és teljességgel konzekvens, ám mégsem lényegtelen, hogy érveinek el-  
lentmondani látszik Heidegger Kant-könyvének egy lényeges szöveghelye, amely alapján Heidegger szerint az idő eredendőbb a képzelőerőnél.<sup>56</sup> Heidegger késői műveiben ezek után a képzelőerő már egyre ritkábban merül fel, *A műalkotás eredetében* viszont jelen van. Heideggernél közvetlenül a megértés kivetülésjellegéhez, az *Entwurf* gondolatához kapcsolható a képzelőerő, Sallis ezt a gondolatot radikalizálva mondja ki, hogy „a képzelőerő átcsapása, amely az idővel való azonosságba helyezi, lehetőség arra, hogy a többletet, a felesleget elgondoljuk”.<sup>57</sup>

#### TRANSCENDENTÁLIS IMAGINÁCIÓ ÉS INTUÍCIÓ/ TISZTA SZEMLÉLET

Heideggernél a tapasztalati megismerés tulajdonképpeni hordozója, melyet megillet az elsőbbség: a szemlélet (intuitio, *Anschauung*) lesz.<sup>58</sup> A szemlélet ezen értelmezésének alapja, hogy Kant metafizikai alapvetését a végesség gondolata vezette. E végességből kiindulva Heidegger különbséget tesz isteni (*intuitus originarius*) és emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) között. A véges szemlélet azt jelenti, hogy nem képes tárgyakat teremteni, mint az isteni szemlélet, ezek esetében nem a tárgyak előállításáról (*Ent-stellen*), hanem a szem-

<sup>56</sup> Heidegger: GA 3, 189. (magyarul: KPM 234.): Heidegger gondolatmenete pontosan azt fejezi ki, hogy nem elegendő az én időbeliségét vagy az érzéki ész lehetőségét a transzcendentális képzelőerőből levezetni, hanem ehhez az idő mint tiszta önaffekció (vagy: eredendő önkivetülés) fogalmát is igénybe kell venni. Innen nézve azt mondhatjuk, hogy Heidegger Kant-értelmezésében a képzelőerő a szubjektivitás egységének és egészletének megteremtése számára csak ideiglenes fogalom, ami végső soron az időn mint önaffekción alapul. A transzcendentális képzelőerő nem egyenértékű az idővel, hanem a képzelőerőnek is az eredeti idő az alapja. Idő és képzelőerő különbségével kapcsolatos Heidegger-interpretációm doktori disszertációmban részletesebben is kifejtettem, lásd Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma M. Heideggernél.* (Cogito-Könyvek VII.) Budapest: L'Harmattan, 2011, 183. sk.

<sup>57</sup> Sallis: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. 152.

<sup>58</sup> Heidegger: GA 3, 21., 27.: „A megismerés – mint írja – elsődlegesen szemlélet.”



benállásukról (*Gegen-stand*) van szó.<sup>59</sup> A szemlélet jelentősége abban áll, hogy közvetlenül a tárgyak által afficiált (a receptivitás képességeként válik szükségessé). Sem nélküle, sem egyedül általa nem lehetséges megismerés. A tapasztalathoz az értelem (*Verstand*) munkájára (részletesebben: gondolkodásra, ítéletalkotásra, megértésre) is szükség van, melynek szerepe abban áll, hogy a saját működése (spontaneitása) révén kategóriákat, ismereteket közvetít a szemlélet számára.<sup>60</sup> Intuício és gondolkodás tehát mindig csak együtt hozhat létre megismerő tapasztalatot. A különbségek ellenére azonban van bennük egy *denominátor* (egy közös nevező), mivel lényege szerint mindkettő képzet (*Vorstellung*, angolul: *presentation*), vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy mindkettő a megjelenítés módjaként („*Vorstellen von...*”-ként) írható le,<sup>61</sup> ezért Heidegger Kant-interpretációjában a tapasztalat elemeinek közös gyökere, ami mindkettőt lehetővé teszi: a transzcendentális képzelőtehetség (*Einbildungskraft*, *Imagination*) lesz.

Heidegger ezért írja, hogy először „[a]lapjában véve érthetetlen a Transzcendentális Esztétika, ahogyan *A tiszta ész kritikájának* az elején találkozunk vele. Az csupán előkészítő jellegű, s majd csak a Transzcendentális Sematizmus perspektívájából lesz voltaképpen kiolvasható.”<sup>62</sup>

Nem a hétköznapi értelemben vett empirikus szemléletről van szó, ami mindig magában foglalja a tárgysiságra való irányultságot, Kant ugyanis a szemléletet nem ontikusan (-empirikusan) vagy pszichológiailag érti, hanem annak legbenső transzcendentális karakterére irányul a figyelme. E kanti fejtegetés kimutatja, hogy a szemléletnek létezik olyan „eredendő” módja, amely minden ta-

<sup>59</sup> Heidegger: GA 3, 36.

<sup>60</sup> Kant számára egy létező csak a fogalomra hozás (az intelligibilissé tétel) révén ismerhető meg. E fogalomra hozás a meghatározás (*Bestimmen*) folyamán jön létre, amit Kant ítéletnek (*Urteil*) nevez. Az ítéletalkotás képessége az értelem (*Verstand*), folyamata pedig a gondolkodás (*Denken*). Az ítéletalkotásban és annak folyamatában: a gondolkodásban megy végbe a megértés. (TÉK A51, B75) E megértés alapvető sajátossága, hogy lényegéhez tartozik a diszkurzivitás, azaz nem közvetlenül vonatkozik magukra a tárgyakra, hanem csak a szemlélet közvetítésével. A gondolkodás diszkurzivitása a megértésben túllép a közvetlenül adottton, olyasmire, ami közvetlenül nem adott. E transzcendentális ítéletalkotásban a szemlélet a tárgyakat befogadó – a szingulárisra, az individuális létezőre vonatkozik –, ezzel szemben az értelem a meghatározó, ami az univerzálisra irányul.

<sup>61</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 142. és GA 3, 29. §, 148.

<sup>62</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 145.

pasztalatot megelőz, még a tárgyakra való irányultság előtti, s épp ebben a formájában lesz működésének lényege, hogy a transzcendencia *megképzésében* vesz részt. Ez a tér és az idő mint tiszta szemlélet(ek). A tiszta szemlélet lényege, hogy „*exhibitio originaria*”: itt annyit tesz, hogy „eredendő módon, azaz úgy ábrázolja a szemlélhetőt, hogy keletkezni engedni (*entspringen lassen*)”,<sup>63</sup> de csak abban a formában, ahogyan az az emberi végességgel jár együtt. Míg az isteni szemlélet teremtmény, addig a véges ember tiszta szemlélete azt jelenti, hogy „képes a megképző szemléletre”, más szóval „a tér és az idő képzeleti jellegű”.<sup>64</sup> A kérdés az, hogy mit jelent e *képzeleti megképzés*? Mire képes e tiszta szemlélet? Heidegger szerint erre csak akkor kapunk választ, ha megértjük, mi a tiszta szemléletnek *a szemléltje*? Egyes értelmezők elvitatják, hogy a tiszta szemléletben bármi is szemléltetik, amennyiben a tér és idő a „szemlélet formái”, ez azonban Heidegger szerint téves elképzelés. A tér és az idő mint tiszta szemléletek – abban a mivoltukban, hogy a szemlélet formái: – valóban dolgok nélküli szemléletek, de mégis megvan a szemléltjük. Kant leírása szerint a tiszta szemléletben szemlélt: az *ens imaginarium* (TÉK, A291/B347). Semmilyen létező nem keletkezik a szemlélet által, hanem, amit keletkezni enged, az a képzeleti megképzett (*a képzet*). Közelebbről, a tiszta szemléletben „semmi” sem szemlélhető, nincsenek tárgyai, de mégis van „valami” szemlélt, ez a tiszta látvány (*reine Anblick*). „Azt a tiszta látványt képzik meg előre, amely az empirikusan szemlélhető horizontjaként szolgál.”<sup>65</sup> Heidegger kiemeli, hogy a képzeletben megképzett tiszta látvány: *nem látszat* (*Schein*). A képzeleti-jellegnek itt semmi köze nincs a *Schein* negatív jelentéseihez.

A „*Scheinen*” mint látszás eredetileg kettős jelentésű:

1. benne rejlik a látszat, ami a valóságnak nem megfelelő benyomást kelt: puszta illúzió, fikció;
2. jelentheti azonban a valóság érzéki-képi megjelenését is, amely szerint látszani annyi mint feltűnni, előragyogni, felfényleni.

Heideggernél a háttérben kitapintható e hegeli tematika.

Azaz fontossá válik, hogy Kant a tiszta szemlélet és imagináció összefüggését nem az esztétikum kategóriáján belül, hanem a meta-

<sup>63</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 141.

<sup>64</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 143.

<sup>65</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 143.

fizika alapvetésének keretei között tárgyalja. A tiszta látvány nem valóságos (az objektív realitás értelmében), azaz nem az észlelésben hozzáférhető tárgy, hanem „az önmagát adónak a megképző önmaga-adása”, a tiszta szemléletek mint „megképzők ...előzetesen előre-állítják a térnek és időnek mint önmagukban sokféle egészeknek a látványát”.<sup>66</sup> A szemlélt egész-voltának meg-nem-szüntetett sokfélesége együttjének vonatkozásában kell megpillanthatónak lennie, ezért Kant a szemlélet tiszta *szinopszisaról* beszél, – nem szintézisről, „egysége nem olyan jellegű, mint egy fogalom általánoságának egysége”.<sup>67</sup> A tiszta *szin-opszis* a tiszta szemlélet valódi fenomenális jellegére utal, hogy csak a dolgokra irányul a figyelmünk, de eközben mégis jelen van számunkra a tér és idő. Csak e tiszta „látvány előzetes megképzése teszi lehetővé, hogy a tér-időbeli dolgok... szemlélésének ne legyen szüksége előbb a tér és idő szemléletére”.<sup>68</sup>

Az intuíció, a szemléletiség problematizálása egy jelentős tradíció vonalába illeszkedik. Cassirer és Heidegger 1929-es davosi vitája e ponton már Paul Natorp és Edmund Husserl századfordulón ki-robbant vitáját folytatja, mely együtt keletkezett az intuíció (szemlélet: *Anschauung*) lehetőségének kérdésével. A marburgi neokantiánus iskola, különösen Natorp a transzcendentális esztétikát nem a sematizmusból kiindulva értelmezte, hanem feloldotta a transzcendentális logikában. Ebből következik, hogy Natorp és a neokantiánusok tagadják az intuíció lehetőségét, a husserli kutatások alapjainál viszont a tudás forrásaként jelenik meg az intuíció, a szemlélet. Az 1925-ös *Prolegomena*-előadásban Heidegger Husserl leglényegesebb mondanivalóját a *kategoriális szemléletben* találja meg.<sup>69</sup> A kategoriális szemlélet Heidegger szemében nemcsak Husserl VI. *Logikai vizsgálódásának* úttörő belátása, hanem egyúttal a fenomenológia gyűjtőpontja is, olyan korszakalkotó felfedezés, amely túlmutat magán Husserlen.

Husserl kétféle szemléletet különböztet meg, a *kategoriális szemlélethez* kapcsolódik a lényeglátás, az *érzéki szemlélethez* a külső dol-

<sup>66</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 141.

<sup>67</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 142.

<sup>68</sup> Heidegger: GA 3, 28. §, 145.

<sup>69</sup> Vö. Held, Klaus: „Heidegger és a fenomenológia alapelve”. (Ford. Szegedi Nóra.) In Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. Budapest: L'Harmattan, 2001, 36–61., itt 38.

gok percepciója. Míg a lényeglátásban a tudatélmény adottságmódja teljes, addig a külső dolgok felfogása fragmentális. Azért van szükség kétféle szemléletre, mert az érzéki szemlélet csupán érzéki benyomásokat, érzettartalmakat ad, amelyekkel együtt még nincsenek adva tárgyak. A tárgyak „tárgyisága” érzékiileg ugyanis nem észlelhető, csak a kategoriális szemlélet teszi lehetővé, hogy kategóriákat is „lássunk”. Heidegger szerint a kategoriális szemlélet olyan eredeti megragadásmód, amely nem csak új tárgymódokban teszi hozzáférhetővé a létezőt, hanem a tárgyiság mint olyan csak általa jelenik meg. A tárgyiság kidolgozását a kategoriális teszi lehetővé. Másfelől e szemlélet szemléltjét, a kategoriális általánost, már Husserlnek sikerült *adottságként* elgondolnia.<sup>70</sup> E kategoriális maga a létezőn szemlélt, más szóval jelen van a létezővel együtt tematikus megragadás nélkül is. Ez azt jelenti, hogy a szemléletben olyasmi is adódik, ami nem látható. Minden észlelt létezőn felbukkannak olyan mozzanatok, amelyek maguk nem észlelésszerűek, így nem mutathatók ki érzéki szemlélet által, hanem csak nem-érzéki, kategoriális szemlélet révén. E felfedezés döntő jelentősége, hogy Husserlnél<sup>71</sup> a szemléletben a kategoriális mozzanat egyáltalán nem a gondolkodás szubjektív aktusa, nem úgy jön létre, hogy reflexió segítségével leolvassuk a tudat immanens szerkezetéről, hanem a tárgyakhoz tartozik. A német idealizmussal ellentétben a fenomenológia kimutatja, hogy „a nem-érzéki, az ideális nem azonosítható minden további nélkül az immanenssel, a tudatszerűvel, a szubjektívvel”.<sup>72</sup> A kategoriális szemlélet második fajtája ugyanis, amit Husserl az ideáció aktusának nevezett, képes megragadni az érzéki tapasztalatban rejlő lényegiséget: a *metariális a priori*. Heidegger szerint „Husserl teljesítménye éppen a lét megjelenítése, [...] amely a kategóriában fenomenálisan jelenlévő”. Más szóval: „a kategoriális szemlélet [...] elemzésével Husserl megszabadította a létet az ítélethez kötöttségtől”,<sup>73</sup> e felfedezéssel már valami új jelent meg, amely „a filozófiai

<sup>70</sup> Heidegger: GA 15, 375., továbbá: „A kategoriális szemlélet felfedezése egyrészt annak bizonyítéka, hogy létezik a kategoriális egyszerű megragadása a létezőben, olyan alkotóelemként, amit már tradicionálisan is kategóriának neveztek, és [...] megláttak. Másrészt mindenekelőtt annak bizonyítéka, hogy ez a megragadás a leghétköznapibb észlelésben és minden tapasztalatban benne foglaltatik.” (Heidegger: GA 20, 64.)

<sup>71</sup> Heidegger: GA 15, 373.

<sup>72</sup> Heidegger: GA 20, 79., vö. 96. sk.

<sup>73</sup> Heidegger: GA 15, 377.

kutatás számára lehetővé tette, hogy pontosabban meghatározza az a priori, és előkészítse a lét értelmének jellemzését”.<sup>74</sup> A husserli kategóriális szemlélet Heidegger számára előkészíti és lehetővé teszi egy *történeti a priori* elgondolhatóságát. Heidegger számára a kanti kategória is kezdettől fogva több mint forma. A kategória fenomenológiaiilag ugyanis nem logikai, hanem ontológiai meghatározás (*ontologische Prädikate*), alapvetően tehát nem a megismerő viszonyulás, hanem a lét sajátja. Heidegger szerint az a tény, hogy Kant a kategóriákat az ítélettáblából vezeti le, semmiképp sem jelenti azt, hogy a kategoriális absztrakt módon elválasztja minden lehetséges „konkréciótól”. Ellenkezőleg, „Kant a sematizmusban végrehajtja a kategóriák vonatkozásba-hozását az idővel”.<sup>75</sup> Ez Heidegger s később Ernst Tugendhat számára is fontos, mert rávilágít az igazság véges ember általi megismerhetőségére. Az empirikus tapasztalatelméletek nem ismerik el semmilyen a priori létezését. Ennek következtében tagadják, hogy létezne tisztán szellemi belátás, ehelyett az igazság csupán az időbeli gondolati-pszichikai aktusok tulajdonsága. Ezzel szemben a neokantiánus tapasztalatelméletek elismerik ugyan a történeti és a priori, a lét és érvényesség szféráját, de a kanti Transzcendentális Logika *phenomenon* és *noumenon* gondolatának átvételével a kettőt radikálisan szétválasztják, így nem tudják megmagyarázni a véges emberi tudásnak az igazsággal való kapcsolatát. Heidegger Husserl-interpretációja nem a különbséget, hanem a történeti lét és a priori közötti kapcsolatot hangsúlyozza. Heidegger számára a Husserlrel folytatott vita tanulsága, hogy az a priori két különböző jelentésben is felfogható. A *formális a priori* a logika szférájához tartozik, ellenben a *materiális a priori* ontológiaiilag érthető, igazi helye a történelemben fedezhető fel, mivel nem a logikai érvényesség, hanem a lét lehetőségfeltétele. A logikum a priorija mellett a fenomenológia fölfedezi a valóság a prioriját.

Husserl számára azonban a dolgok észlelésének fragmentalitása, az a tény, hogy az észlelés nem képes a dolgokról teljes, intuitív tudást nyújtani, a *fenomenalitás határait* is felhívja a figyelmet. Kant éppen ezen a ponton, a fenomenalitás határain vetette föl az isteni és az emberi különbséget, azaz a szemléletmódok megkülönböztetését. A véges emberi szemlélet (*intuitus derivativus*) mellett felteszi,

<sup>74</sup> Heidegger: GA 20, 98.

<sup>75</sup> Heidegger: GA 15, 380. sk.

hogy létezik a tudás más módjának lehetősége, amely különbözik az emberitől, bár számunkra hozzáférhetetlen – ez az *intuitus originarius*.

Heidegger alapvetően a Husserl-örökségből hozza annak meglátását, hogy a neokantiánusok számára a valóságfelfogásban a szemléletiség, az intuíció nem játszik domináns szerepet, a fogalmak válnak olyan produktív erővé, amely által az objektív realitás szerveződik.

#### TRANSCENDENTÁLIS IMAGINÁCIÓ ÉS TEORETIKUS ÉSZ

A marburgi neokantiánus Kant-interpretáció sajátossága, hogy a teret és az időt logikai „kategóriákként” ragadta meg, feloldva a Transzcendentális Esztétikát a Transzcendentális Logikában. *A tiszta ész kritikájának* „B”-kiadása alapján a megismerés szintézisét egyértelműen az értelem aktivitására vezették vissza. Heidegger ezzel szemben úgy gondolja, hogy a *Sematizmus* fejezet és a Transzcendentális Dedukció leszálló ágának módszertana alapján a transzcendentális képzelőerő nemcsak a tapasztalat szintézisének a gyökere, hanem a tiszta gondolkodás és a teoretikus ész is belőre fakad.

Mivel a képzelőerőt a Kant-recepció az érzékiség (*Sinnlichkeit*) oldalához sorolja, nem az értelemhez (*Verstand*) tartozónak tekinti, a hagyományos érvelés szerint elfogadhatatlannak tűnik, hogy egy „alsóbb megismerőerő” alkotná az értelem eredetét, s nem csupán annak „alapzatát” adná. Heidegger ellenérve viszont az, hogy itt *nem fakultásokról*, nem alsóbb és felsőbb képességekről van szó, hanem a tapasztalás, sőt a transzcendencia dinamikájáról. Hangsúlyos, hogy a két oldal (*Sinnlichkeit* és *Verstand*) egyébként sincs teljesen elválasztva – de még fontosabb, hogy nem immanencia és transzcendencia, hanem intencionalitás és transzcendencia egymásra vonatkozásának szerkezetéről van szó.

E heideggeri *argumentáció* gyenge pontja kanti nézőpontból, hogy nem tesz különbséget az értelem és ész, kategóriák és eszmék között, amit Kant gondosan differenciált. Kant finom megkülönböztetéseket alkalmaz, melyeket itt nincs tér kifejtetni, de két szempontot mégis kiemelnék. (1) *A tiszta értelmi fogalmakat* mint kategóriákat a *Dedukció* fejezet tárgyalja, amelynek célja a tapasztalat objektív érvényességének igazolása, annak bemutatása, hogyan jön

létre objektív tárgytapasztalat, tehát miként lehet áthidalni a szubjektív és objektív szféra közötti szakadékot. Kant számára e vizsgálódás eredménye, hogy tapasztalat csak akkor lehetséges, ha megelőzi az öntudat egysége (az appercepció szintetikus egysége). (2) Ellenben a *tiszta ész fogalmai*, az (pszichológiai, kozmológiai és teológiai) eszmék, amelyek túllépnek minden adott tapasztalat körén (tehát transzcendensek), már a *Dialektika* hatáskörébe tartoznak. A *Dialektika a metaphysica specialis* hagyományos problémaköreivel kapcsolatban a transzcendentális látszatot tárja fel, amely eltérít bennünket az értelem tapasztalati használatától, és azzal kecsegtet, hogy a tapasztalaton túlra is kiterjeszthető a tiszta értelem hatóköre.

Heidegger e kanti megkülönböztetéseket (értelem, ész stb.) nem veszi figyelembe – ennek pedig egész egyszerűen az az oka, hogy elhatárolódik a Transzcendentális Logika programjától, ahol Kant számára a jelenségek (*phenomena*) és a magukban való dolgok (*noumena*) két szférájának szembeállítására kínál megoldást. Egy alkalommal egyenesen azt írja, hogy a transzcendentális dedukció tarthatatlan, mert a *Dedukció* fejezetben a jogi kérdés bevezetése nem más, mint a transzcendencia probléma félreértése.<sup>76</sup> Heidegger szerint a kategóriák transzcendentális dedukciójának igazi alapja a sematizmus.

A kanti dedukcióban a kategóriák mint tiszta értelmi fogalmak: *notiók*, azaz a segítségükkel gondol(hat)unk olyan gondolatokat, amelyek túl vannak a tapasztalatainkon (ilyen pl. Isten léte, a lélek halhatatlansága, az akarat szabadsága), „amelyek tartalma lényegszerűen nem olvasható le a jelenségekről”.<sup>77</sup> Kant *notiói* ebben az értelemben nem foglalnak magukban idősemákat, olyan sajátos idővonatkozásokat, amelyek a megismerőt érintik. Az elméleti ész hatáskörében a *noumenon* apóriái nem oldódnak fel, Kant a metafizika hagyományos tárgyainak problémáit a morálfilozófiába helyezi át. A második *Kritika* fényében a tiszta fogalomképzés folyamatában maguk a *notiók* már nem a teoretikus ész ismeretei, hanem a gyakorlati ész posztulátumai, olyan elvont eszmék, reflexiók, amelyek nem a tudásunkat bővítik, hanem regulatív jelentőségük van a moralitásunk számára. E transzcendentális logika alapfogalata fenomenológiailag azért nem értelmezhető, mert a „magában

<sup>76</sup> Heidegger: GA 25, 309., 315.

<sup>77</sup> Heidegger: GA 3, 53.

való” kanti fogalmának bevezetése maga után vonja, hogy létezik a dolgoknak, eseményeknek és a világnak egy véges emberi perspektívától független, a saját szubjektivitásunk és előítéleteink által nem torzított, helyes azaz „magában való” értelme. A megismerés-problémának ez a megoldása azonban egy hagyományos platonikus-dualista világszemlélethez vezet, amely nem képes elgondolni, hogy ez a „magánvaló” igazság miként lehet a valóság része. Egy fenomenológiai kategóriatannak úgy kell vennie a sémákat, ahogy azok a tapasztalatban vannak adva. Heidegger szerint tehát a kategóriák eredendően sematizáltak, azaz az időfogalmakat is magukban foglalják, ezektől csak absztrakt módon vonatkoztathatunk el.<sup>78</sup> Kant elindult ebbe az irányba, de visszariadt attól, amit talált.

Heidegger érvei szerint ész és értelem köreinek elkülönítésére fenomenológiailag éppen azért nincs szükség, mert *Kant tézise maga is az volt, hogy értelem és ész nem külön képességek, hanem ugyanannak a tevékenységi körnek eltérő (noumenális és fenomenális) használatai vagy megjelenési módjai*. Sem a tiszta értelem, sem a tiszta ész nem létezik önmagában, mivel csak együtt alkotják az emberi gondolkodás lényegét (valóságát): az értelem önmagában csak az „én gondolom” formája lenne, de lényege éppen az észben rejlik, az „eszmék képességében”, mivel „ész híján értelmünket sem tudnánk összefüggő módon használni”.<sup>79</sup> Heidegger további érve, hogy a teória területén épp Kant az, aki a hagyományos formális logikát a transzcendentális logikában oldja föl.<sup>80</sup>

E háttér adja meg annak okát, hogy Heidegger kizárólag a *gondolkodás teljes lényegét* látja szükségesnek megvizsgálni a képzelőerőhöz való viszonyában, s eltekint a kanti felosztásoktól. A képzelőerőnek a gondolkodásban betöltött valódi szerepét Heidegger szerint csak akkor láthatjuk meg, ha témává tesszük, hogy „a logika egyáltalán képes-e körülhatárolni vagy akár csak érinteni a gondolkodás teljes lényegét”.<sup>81</sup> Kant esetében már minden eldől azzal, hogy az észkritika területén a logikát tekinti kiindulópontnak. Mivel a logika hatókörében az imaginációnak nincs igazán helye vagy leg-

<sup>78</sup> Heidegger: GA 3, 86.: „A kategóriák nem nóciók, hanem tiszta, a tiszta képzelőerő révén lényegszerűen az időre vonatkoztatott fogalmak.”

<sup>79</sup> Kant: TÉK, A651/B679; lásd Heidegger: GA 3, 29. §, 152.

<sup>80</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 149.

<sup>81</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 149.



alábbis lényegi funkciója, ezért *A tiszta ész kritikájának* 1787-es „B”-kiadásában lemondott a transzcendentális képzelőerő szerepéről.

Heidegger javaslata, hogy az értelem lényegét inkább önmagából gondoljuk el, mintsem a „logikából” kiindulva. Kant a logikából kiindulva az „ítélet”-ben fedezi fel a gondolkodás lényegét (azaz az értelem alaptevékenységét), az objektív ismeret valódi formáját. Ítéletnek (*Urteil*) nevezte egy létező megismerését, ami a fogalomra hozás (az intelligibilissé tétel) mint meghatározás (*Bestimmen*) folyamán jön létre. Az ítéletalkotás képességét értelemként (*Verstand*), a folyamatát pedig gondolkodásként (*Denken*) írta le. Ennek értelmében az ítéletalkotás folyamatában: a gondolkodásban megy végbe a megértés. (TÉK, A51, B75). Heidegger az ítéletalkotás helyett viszont a „szabályok képességeként” jellemezte a gondolkodást.<sup>82</sup> Azért ezt helyezi a középpontba, mert a szabályok a megértés *egységének funkciói*, ez alapján tehát a tiszta gondolkodás lényege a „tiszta öntudatban” rejlik, hozzá képest – Heidegger szerint – az ítélet a kijelentés-logika részeként már derivatív forma. *E tiszta gondolkodás történéseinek helye – Heidegger szerint – a transzcendentális sematizmusban van. Értelmünk sémáinak egység horizontjától (azaz a sematizmusától) függ, hogy miként gondolkodunk és mit vagyunk képesek elgondolni.* Heidegger arra mutat rá, hogy valójában „az értelem nem létrehozza a sémákat, hanem »eljár velük«”.<sup>83</sup> Tehát a sematizmus eredete nem lehet az elméleti ész. Persze Heidegger is tudatában volt annak, hogy Kant teljességgel kizárta a tiszta elméleti ész és a képzelőerő összefüggését,<sup>84</sup> – de, miután épp Kant különböztette meg egymástól az *Antropológiában* és *A tiszta ész kritikájában* a képzelőerőnek a költői, matematikai és transzcendentális funkcióit –, *Heidegger hiányolta e differenciált szemléletmód következetes végigvételét.*

Ezen a ponton azonban a kanti nézőpontot a saját igazsága felől is érdemes szemügyre venni: Kant esetében ugyanis az „ítélet” jóval többet jelent, mint amit Heidegger egy kijelentés-logika részeként tulajdonított neki. Kant nem csupán feloldja az általános logikát a transzcendentális logikában, hanem kivezet – arról a területről, amit hagyományos értelemben egyáltalán logikának szoktak ne-

<sup>82</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 149.

<sup>83</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 151.

<sup>84</sup> Heidegger: GA 3, 29. §, 152.; Kant: TÉK, A 570/B598

vezni – egy teljesen új „logika” területére. A kanti „transzcendentális logikát” mai szóhasználatlalt akár heurisztikus logikának is nevezhetnénk, s valójában olyasmit fedezett föl Kant, ami reveláció lehetett a kortársak számára. A „transzcendentális logika” az önálló ítéletalkotás és az ítélőerő működésének igazi terepe. Heidegger Kantnak a logika terepén való elakadását látta, de kanti nézőpontból ez nem zsákútca volt, hanem Kantnak a formál logikán való túllépése az ítélőerő centrum-területére. Formál logikát lehet úgy művelni, hogy tetszőleges mennyiségű szabályt töltenek egy tanuló fejébe, de a transzcendentális logika terepén ítélőerőre, a szabályoknak való alárendelés és alkalmazás képességére van szükség. Kant szerint „az általános logika ... nem adhat előírásokat az ítélőerőnek”,<sup>85</sup> mivel az általános logika *in abstracto* képes belátni az általánost, de nem a tapasztalás területére vonatkozik, hanem a megismerés pusztá formájának analizésére korlátozódik. Ezzel szemben az ítélőerő „sajátos tehetség, melyet csak gyakorolni lehet, megtanulni nem... hiányát semmiféle iskoláztatás nem pótolhatja”,<sup>86</sup> az *in concreto* területén működik, alapvetően nem ismeretek sokaságát jelenti, hanem a szintetikus megismerés módját, mai szóhasználatlalt: az új tapasztalatok szerzésére (felfedezésekre) való képességet. Az ítélőerő felelős azért, hogy a fogalmak ítéletekké állnak össze, s az ítélőerőnek ezt a tevékenységét rögzíti a transzcendentális alaptételek tana. A transzcendentális alaptételek azok a szintetikus apriori ítéletek, amelyek révén tudomány és tapasztalat lehetséges. Ez túlmutat az értelem logikai működésén. Heidegger persze éles elmével meglátta, hogy a transzcendentális logika revelatív ereje a kanti észkritikában mégsem mutatkozott meg igazán, mert Kant végül a transzcendentális logika új terepére is a formál logika törvényszerűségeit vezette át. Végül a transzcendentális logika is az általános logikához hasonlóan működik: „szabályok segítségével kiigazítja és megóvjá az ítélőerőt a tiszta ész használata során.”<sup>87</sup> Ezen *ítélőerő transzcendentális tanába* tartozik ezt követően Kantnál a sematizmus, ami elveszíti *in concreto* vonatkozásait.

<sup>85</sup> Kant: TÉK, id. kiad., 169. (B171)

<sup>86</sup> Kant: TÉK, id. kiad., 170.

<sup>87</sup> Kant: TÉK, id. kiad., 171.

Heidegger olvasata szerint tehát – az észkritikában döntő módon a modern (formál) *logikai szemléletmód* érvényesül, amelyből *kétféle probléma* adódik:

(1) E szemléletmód keretei között sajnos nem tudunk számot adni gondolkodásunk sematizmusáról, pontosabban arról, hogyan születnek a sémáink, hogyan alakulnak ki gondolkodásunk kereitei? A kanti rendszer kerein belül csak a tárgytapasztalat objektív érvényessége igazolható és gondolható el, ugyanakkor nem teszi lehetővé a *tapasztalat belső történetiségének* és egy *történeti a priori*-nak az elgondolhatóságát. Ami sémák mentén leírható, megérthető, az a tapasztalatban az a priori, a mindenkor ismétlődő elem, így az értelemből minden levezethető, ahogyan azt Kant tette. A *Sematizmus* fejezet viszont nem tud számot adni arról, hogyan változnak gondolkodásunk sémái, s miként születnek új sémák. Heidegger argumentációja alapján a tapasztalás-megismerés folyamatát (itt: a létértelem születését) valójában akkor értjük meg, ha megértjük, hogyan épül be a sémáinkba az idő és a változás, tehát mindaz, ami tapasztalatilag új. A kanti sematizmus heideggeri nézőpontból még elfedi ezt a történetiséget, ami épp a sematizmus felől volna leírható. Kant tehát óvatos, csak a standard-megszokott (a szabályszerű-regulatív) tapasztalás objektivitását igazolta, ez azonban *nem elégséges a valóságos tapasztalat leírásához*. Gondolkodásunk sematizmusának ennél alapvetőbb szerepe van, – Heidegger szerint a vilásképződés (*Weltbildung*) folyamatként írható le, hiszen ennek köszönhető, hogy a valóságot egyáltalán képesek vagyunk *világként* látni, világszemlélettel rendelkezni, s nem csupán kaoszt tapasztalni. Ez a jelentősége annak, hogy a heideggeri vizsgálódás elsőként beszél „temporális sematizmus”-ról, amely a kanti tapasztalati objektivitás lehetőségének vizsgálatát radikalizálva, a sematizmusban a *tapasztalat belső történetiségét* és egy *történeti a priori* létezését is igyekszik elgondolni. A kanti sematizmus a sémák logikai működéséről ad számot, nem a sémák születéséről vagy tapasztalati dinamikájáról, és igazi változásukról. Kant az észkritikában éppen attól riad vissza, hogy a sémák logikai működésén túl tekintsen, s ebben, az értelmén túl, a képzelőerőnek bármiféle szerepet tulajdonítson. Kant visszatért tehát a képzelőerő kritikai korszak előtti empirikus – a karteziánus hagyományban is jelenlévő – felfogásához, ahol a *képzetalkotás* (*Vorstellung*) képességeként és folyamatként tárgyalták, s e felfogás keretében a „látás”

útján történő érzéki észlelés módusaként ragadták meg, az észleléstől függő, levezetett, másodlagos képességként, bár olyan képességként, ami alsóbb megismerőerőként mégiscsak részt vesz a megismerés folyamatában.

A transzcendentális képzelőerő visszavonására Kantnak természetesen jó oka volt: a képzelet *mindenre kiterjedő operatív funkciója* ugyanis a kanti rendszer keretein belül azzal a hatalmas veszéllyel fenyegetett, hogy a transzcendentális képzelőerő területén is újregenerálódnak az empirikus képzelőerő veszélyei. E veszélyeket Kant később *Az ítéelőerő kritikáján* belül írja le: a fenséges tapasztalatában (bár talán itt jutott a legközelebb a *szabad és nyitott* tapasztalat fenomenológiai értelmezéséhez). *A Kant által észlelt probléma a következő:* abban a pillanatban, hogy a transzcendentális képzelőerő centrummá, avagy a megismerőerők közös gyökerévé válik, többé már nem „fantázia nélküli képzelőerő”, aminek Kant egyedüli filozófiai jelentőséget tulajdonított, – amint ugyanis a képzelőerő alapvetőbb az értelemnél, akkor az értelem elveszíti fölötté az uralmát (nincs többé forma, alak, fogalom), s akkor a transzcendentális képzelőerő is elveszíti a kapaszkodóit – fantáziává válik, és önkéntelen elképzeléseket, képzelődéseket hoz létre. A transzcendentális képzelőerővel az a veszély keletkezik, hogy a végtelenbe való betekintés egyúttal a szakadék számára, s a kanti észkritika egész vállalása összeomolhat a képzelőerő miatt, mivel újra nincs ellenszer a dogmatikus metafizika tévelygései ellen. A képzelőerő prolongálása az észkritika keretein belül a korábbi metafizikák által művelt álmodozó rajongáshoz (*Schwärmerei*) vagy vágyszerű gondolkodáshoz (*dreamt, wishful thinking*) vezethet, amely ellen már a fiatal Kant is küzdött, s az észkritikát épp ennek leghatásosabb ellenszeréként ajánlotta.

Mind Kant, mind Heidegger hasonlóképpen ír e terület veszélyeiről. Kant szerint valami túlságos mutatkozik meg. Heidegger az 1928-as Leibniz-előadásban – e területet „a túlérők tudománya”-ként (*Wissenschaft des Übermächtigen*) határozta meg.<sup>88</sup> Kant megsejti, hogy a transzcendentális képzelőerő a sematizmus területén nemcsak az értelmi fogalmakat veszítheti el, hanem magukat a sé-

<sup>88</sup> Heidegger, Martin: GA 26, 13., vö. 211. lbj.

mákat is, ha a fogalom nélküli sematizálásban túlfut mindenben.<sup>89</sup> A transzcendentális képzelőerőnek a túlságosból való visszavonása Kantnak abba a törekvésebe illeszkedik, amely következetesen végigviszi a tudás korlátozását, hogy a hit számára tér nyíljon.

(2) Kant logikai szemléletmódjából keletkező másik probléma épp a képzelőerő visszavonásából ered: abból, hogy ezek után az elméleti ész területén a szabadságnak nincs többé helye. Heidegger *Schelling-előadása* fejti ki részletesen, hogy Kant számára *A tiszta ész kritikájában* a szabadságnak egyedül kozmológiai értelme van: ez az abszolút spontaneitás/ öntevékenység, ami ebben a formájában nem a jelenségvilág része, hanem tiszta transzcendentális eszme (*causa noumenon*),<sup>90</sup> vagy ún. határfogalom. A szabadság a világ-probléma összefüggéséből emelkedik ki,<sup>91</sup> kauzalitás és szabadság összefüggésének kozmológiai problémájaként a kanti rendszernek azon a pontján, ahol a tapasztalat lehetőségfeltételére kérdez rá. A jelenségvilágnak minden tapasztalata a kauzalitás alaptétele alá kerül.<sup>92</sup> Ha azonban ezt elfogadjuk, akkor az kizárni látszik az emberi szabadságot, azt a lehetőséget, hogy pl. maga az értelem spontán tevékenység kiindulópontja (azaz szabad) legyen. *Az értelem mégsem csupán szabálykövetés, egyszerűen nem működhet szabadság nélkül*, a szabadságot transzcendentális eszmeként Kantnak tehát feltételeznie kell. Heidegger ezen a ponton bírálja Kant azon kísérletét, hogy a szabadságot a természeti kauzalitás módjaként ragadja meg. Mivel Kant a gyakorlati szabadságot a transzcendentális szabadságra alapozza, belőle vezeti le, ezért Kant gyakorlati filozófiáját is az észkritika kozmológiai problémájának szemlélete irányítja.<sup>93</sup> A probléma az, hogy már az értelem és tiszta elméleti ész lényegében szabadság rejlik, de Heidegger szerint a szabadságot Kant a spontaneitás felől nem igazán gondolta el. Magyarul: a jelenségek körében az értelem mint spontaneitás szabadsága is kauzalitásként

<sup>89</sup> Lásd Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma – Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan, 2010, 124.

<sup>90</sup> Kant, Immanuel: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat, 1991, 62.

<sup>91</sup> Heidegger: GA 31, 209.

<sup>92</sup> Lásd Heidegger: GA 31, 148. skk.; 264.; Kant: TÉK, A558/B586

<sup>93</sup> Heidegger: GA 31, 267.

jelenik meg, a szabadság itt csupán abban rejlik, hogy az értelem a saját törvényeinek megfelelően működik. Ez nem elégséges.

Heidegger e kanti nehézségeket számba véve, a tiszta gondolkodás tevékenységének alapját a képzelőerőben látta, amennyiben gondolataink „elgondolása” nem pusztán ítélest jelent, hanem az önmagunk számára való elgondolás, az eredendő gondolkodás éppenséggel a tiszta elképzelésben (*Einbilden*) rejlik.

#### A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJA

##### – IMAGINÁCIÓ ÉS TÖRVÉNY TISZTELET / MORÁLIS ÉRZÉS

Cassirer az 1929-es davosi vitában mellett érvelt, hogy Kant kizárta az etikából az imaginációt. Heideggerrel szembeni ellenvetésében a sematizmusra hivatkozik: Kant „[a]z etika szférájából kitiltja a sematizmust. [...] Sematizmus az elméleti megismerésben van, nem a gyakorlati észben. Itt éppenséggel valami más van, az, amit Kant a gyakorlati ész tipikájának nevez. Megkülönbözteti egymástól a sematizmust és tipikát.”<sup>94</sup> Cassirer azzal az előfeltevéssel él, hogy az imagináció helye a *Sematizmus* fejezet. Heidegger ezzel szemben rámutat arra, hogy Kantnál a képzelőerő helyének meghatározásában bizonytalanság fedezhető fel: míg a megismerés két ágának helye egyértelmű, a szemlélet a transzcendentális esztétikához, az értelem a transzcendentális analitikához tartozik, addig a képzelőerő több helyen is felbukkan, nem a sematizmusban válik pl. központi témává, hanem már egy korábbi stádiumban, a transzcendentális dedukcióban, bár a *Sematizmus* fejezetben kerül sor a tényleges tematizálására. Nem lényegtelen az sem, hogy az „A” és „B”-kiadás közötti különbség lényegileg érinti a *Sematizmus* és *Dedukció* fejezetet. A heideggeri *argumentum* szerint a davosi vitában a kulcsmotívum, hogy a képzelőerőnél feltűnő nehézség Kant számára nem rögzíthető egyetlen rendszertani pontban, illetve Kantnál a dedukció és sematizmus, melyek centrumában ott a képzelőerő, valójában döntő pontok *A gyakorlati ész kritikája* felé, azaz átvezetnek a szabadság-problémához, amely összeköti egymással az első és második *Kritikát*, ezért a képzelőerőnek valamiképpen a *gyakorlati ész eredetéhez vagy születéséhez* is köze van. Kant *A tiszta ész kritikájában*,

<sup>94</sup> Cassirer/Heidegger: GA 3, 277.

az első úton már kidolgozza a *kozmológiai-transzcendentális szabadság* fogalmát, ahol a *szabadság mint abszolút spontaneitás* transzcendentális eszme. A teoretikus ész területén még nem esik szó a valóságos emberi szabadságról, de már kidolgozottá válik a szabadság lehetősége. A gyakorlati szabadság Kantnál a transzcendentális szabadság fogalmán alapul, ez azt jelenti, hogy a gyakorlati szabadság az abszolút spontaneitás egy módja, tehát a szabadság mint spontaneitás az a bázis, amely az emberi moralitás forrása és eredete. *A gyakorlati ész kritikájában* kidolgozott második út ezután feltárja és bizonyítja a cselekvő ember mint személy szabadságának valóságát. *A transzcendentális képzelőerő azért nem számítható a gyakorlati ész területéről és egyúttal a tiszta erkölcsiség szférájából, mert a gyakorlati ész lehetősége visszavezethető a teoretikus ész területére, ahol Heidegger szerint az alap a transzcendentális képzelőerő.* Kant tézise is döntő, hogy a gyakorlati ész nem egy külön képesség vagy erő a teoretikus észhez képest, hanem a teoretikus ész gyakorlati *használat*a a morális tevékenységek körében. A tiszta ész teoretikus használatának területe a megismerés és a tudomány, megjeleníti azt, ami van, ami tudható. A gyakorlati észhasználat ehhez képest arra vonatkozik, amit tenni kell (*Sollen*), megjeleníti a kellés a priori szféráját minden tapasztalat számára. Heidegger számára *e gyakorlati ész területén a „tisztelet” (Achtung) lesz az a fenomén, ahol a transzcendentális képzelőerőnek valamiképpen a gyakorlati ész eredetéhez vagy születéséhez is köze van.* A tisztelet nem egyéb, mint az erkölcsi törvény iránti fogékonyság, tehát pontosan az, ami lehetővé teszi a morális törvény befogadását. *A tisztelet azonban a transzcendentális imagináció függvénye.* Heidegger lényegét tekintve a képzelőerő segítségével dolgozza ki a törvénytisztelet mint „morális érzés” (*Gefühl*) fenomenológiai értelmezését. John Sallis *Delimitation* c. könyvében és Jacques Derrida „Tense” c. írásában szintén vizsgálják, hogy tradicionálisan milyen szerepe lehet az imaginációnak a gyakorlati ész területén.

A gyakorlati ész területén már Kant új perspektívát nyitott, Énfogalma nem az *apppercepció* eredendő szintetikus egységében (*personalitas transcendentalis*) vagy az empirikus Én területén (*personalitas psychologica*) nyeri el teljességét, hanem itt a tiszta erkölcsiség (a *personalitas moralis*) szférájában. Az öntudat szabadsága több mint saját individualitása és ön-állósága, az önálló Én csak annyiban szabad Én, amennyiben önmeghatározásként (*Selbst-ständigkeit als Selbstbestimmung*), önmagunknak való törvényadásként (*Selbstge-*

*setzgebung*) fogjuk fel. A kanti felfogásban az Én mint erkölcsi öntudat (*personalitas moralis*) nem a valamitől való elszakadásban éli meg szabadságát, hanem a kötődés vállalásában, a törvény mellett való elköteleződésben. Kant az Én-fogalomnak ezt az alapstruktúráját *személynek*, *személyiségnek* is nevezi. Ez az erkölcsi öntudat nem eleve van, hanem a szabadság révén valósulhat meg az érzéki elemből a szellemibe való felemelkedés, az önképzés, a művelődés által, és egyet jelent azzal, hogy az egyes ember képes maga mögött hagyni a partikularitások világát és az emberiség általános közegébe emelkedni. „Kant ezt az autonómiaként értett szabadságot kizárólag az ember tiszta eszébe helyezi”.<sup>95</sup> Heidegger megfogalmazásában az erkölcsi törvény iránti fogékonyság, „a tisztelet alkotja a személy mint erkölcsi önmaga lényegét”,<sup>96</sup> csak e tisztelet teszi lehetővé a morális törvény befogadását, más szóval a tisztelet lesz annak módja, ahogyan a törvény számunkra először hozzáférhetővé válik. E tisztelet természetesen nem a törvény megalapozására szolgál, nem az iránta való tisztelet hozza létre a törvényt, a törvény enélkül is törvény, ugyanakkor e tisztelet mint „tiszta érzés” az öntudatnak egy módja, méghozzá az a módja, amely számára a törvény mint törvény egyáltalán megnyilvánulhat. Mint „érzés”, a tisztelet az érzékiséghez tartozik, amely szemben áll a kategoriálissal, intelligibilissal, ugyanakkor mindkét oldal (megképző közepük révén) önmagán túlra mutat az imagináció és temporalitás felé.

Ontológiai tudássá (mely a teoretikust és gyakorlatit is magában foglalja) nem önmagukban, csak a képzelőerő és idő segítségével válnak. E tisztelet érzés mindazonáltal lényegi, egyfelől annak módja, ahogy a törvényt megtapasztalhatjuk, részeseülünk benne, másfelől ez mindig – egyfajta önérzet is – együttjár azzal, ahogy a tisztelettel viseltető én egyszersmind önmagát is érzi. A törvény tiszteletében egy meghatározott módon az énnek is nyilvánvalóvá kell válnia önmaga számára. E tiszteletben tehát a törvény, s egyszersmind önmagunk mint cselekvő önmagunk nyilvánvalóvá tétele is benne rejlik. „A törvény tiszteletében alávetem magam a törvénynek”, oly módon, hogy „magam a törvénynek alávetvén, saját magamnak mint tiszta észnek vetem alá magam. Ebben az önmagamnak való alávetésben saját magamhoz mint önmagát meghatá-

<sup>95</sup> Heidegger: GA 42, 145.

<sup>96</sup> Heidegger: GA 3, 30. §, 157.



rozó szabad lényhez emelem föl magam. Ez[...] teszi az ént a maga »méltóságában« nyilvánvalóvá. Negatív megfogalmazásban: a törvény iránti tiszteletben...nem tudom önmagamot megvetni.”<sup>97</sup> A heideggeri értelmezés megpróbálja Kantot radikalizálni, amikor a tisztelet érzést összekapcsolva az imaginációval, nem az erkölcsi önmagát mint *szubjektumot*, *szubjektivitást* helyezi a kérdezés centrumába, hanem az erkölcsi önmaga *véges transzcendenciájának és eredethelyének* kérdését.

#### INTUÍCIÓ, IMAGINÁCIÓ, KÉPZÉS:

#### GADAMER, KANT ÉS AZ ESZTÉTIKAI KÉPZELŐERŐ KRITIKÁJA

Gadamert a legmélyebb kötődés Heideggerhez, a német idealizmus-hoz: különösen Hegelhez és a görög filozófiához (elsősorban Platón-hoz és Arisztotelészhez) fűzi, ugyanakkor Kant sem volt teljesen periférikus jelentőségű a gondolkodására nézve. A 95. születésnapja alkalmából elkészült *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* c. kötetben, ahol kortársak elemezték, kritizálták és gondolták tovább az életművét, épp Gadamer jelezte két kontribútornak (Francis Ambrosio-nak és David Detmer-nek) is, hogy hiányolja a kanti filozófia jelentőségének kiemelését az életműve szempontjából.<sup>98</sup> Gadamer Kant iránti érdeklődése nem választható el a modernitással és felvilágosodással kapcsolatos bírálatától.<sup>99</sup> E szélesebb interpretációs horizont hátterében jelen volt Heidegger hatása, ugyanakkor nem elhanyagolható tény, hogy Gadamernél a kritikai filozófia és hermeneutika teljesen más összefüggései bontakoztak ki. Heidegger interpretációjának fókuszpontja Kant teoretikus filozófiája, az ész-

<sup>97</sup> Heidegger: GA 3, 30§ 159. (Kiemelés L. Zs. M.)

<sup>98</sup> Gadamer, Hans-Georg: „Reply to Francis Ambrosio”. In *Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. 274.: A szokásos felsorolást épp maga Gadamer igyekezett kiegészíteni: „Kant nevét itt még hiányolom (But I am missing the name of Kant here)”. Lásd még Gadamer: „Reply to David Detmer”. In *Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. 287.

<sup>99</sup> Gadamerre Gerhard Krügernek a felvilágosodással és kanti morálfilozófiával kapcsolatos értelmezése volt közvetlen hatással. Gadamer számára *Philosophische Begegnungen* című visszaemlékezsei szerint Krüger két írását tekintette meghatározó jelentőségűnek: 1931-es *Morálfilozófia a kanti Kritikában* címmel kidolgozott habilitációs munkáját és az 1958-as *Szabadság és világvizony* című gyűjteményes kötetét. (GW 10, 373–440., itt 415., vö. 417.)

kritika volt, ezzel szemben Gadamer a morálfilozófiája és az esztétikája felől olvasta Kantot.

Gadamer meglátása szerint Kant újrafelfedezésénél háttérbe szorult Kant valódi célja, hogy a metafizikát egy új, egyedüli teherbíró alapra helyezze, nevezetesen a metafizikát a gyakorlati észre és a szabadság észtényére alapozza.<sup>100</sup> A Kanthoz való visszatérésben döntő állomásnak tekinti a marburgi fenomenológia idealista vonalát, Jaspers egzisztenciafilozófiáját és Heideggert.<sup>101</sup> Mindazonáltal Gadamer szerint a metafizika jegyében nem Heidegger, hanem Jaspers került az eredeti Kanthoz a legközelebb, mert ő volt az egyetlen, aki a maga módján megismételte Kantnak a metafizika gyakorlati észre vonatkozó alapvetését. Heidegger Kant-interpretációja Gadamer számára viszont paradox, mivel az idealizmussal szembehaladva és a lét időbeliségét kiemelve sem látta meg a gyakorlati ész jelentőségét, hanem az etikával szemben a létkérdés elsőbbségét vallotta; másfelől ez az útirány konzekvens is, amennyiben a transzcendentális képzelőerőt tekintette rejtett egységnek (mint korábban Fichte), és annak ellenére, hogy az időbeliséget benne látta, mégsem rögzítette az egész alapvetés végső elveként. Gadamer e tanulságok után inkább arra fókuszál, amit Kant az észkritikában nem hajtott végre világosan.<sup>102</sup> Nem világos ugyanis, hogy mi a gyakorlati filozófia jelentősége a megismerés és a metafizika teoretikus problémái számára.<sup>103</sup> Továbbá Heideggernek a Nietzsche-előadásokban (az 1930-as években) elszórt megjegyzéseivel szemben, Gadamer az első, aki szisztematikus bevezetést nyújtott *Az ítélőerő kritikájának* hermeneutikai jelentőségébe.

Itt sem követi a kanonikus Kant-értelmezést, amely az ítélőerőben az emberi ész egységesítő pontját, és Kant kritikai vállalkozásának beteljesítését látta, hanem továbbra is az ott körvonalazódó problémát a „gondolkodásunk maradandó kihívásának” (*eine bleibende Herausforderung unseres Denkens*) nevezi.<sup>104</sup> Ha van valamiféle közös pont Heidegger és Gadamer megközelítésében, akkor az nem más, minthogy mindketten olyan kanti témákra fókuszálnak, ame-

<sup>100</sup> GW 4, 343.

<sup>101</sup> GW 4, 346. sk.

<sup>102</sup> GW 8, 199.

<sup>103</sup> GW 4, 348.

<sup>104</sup> GW 4, 348.

lyek lehetővé teszik a hermeneutikai tapasztalatban rejlő *végesség-mozzanatok és a történeti tapasztalat* kiemelését.

Kantnak *Az ítéelőerő kritikájában* kibontakozó esztétikai elmélete tekintetében Gadamer a művészeti szép fogalmára fókuszál. Az *Igazság és módszer* Kant-fejezete („Subjektivisierung der Ästhetik durch die Kantische Kritik”)<sup>105</sup> szerint, *Az ítéelőerő kritikája* fordulópontot jelentett az esztétika szempontjából, mivel hozzájárult az esztétikai és szellemtudományi szétválasztásának megszilárdításához, azaz az esztétika újkori szubjektivizálásához. Ezt követően a szemlélet hatása alatt munkálkodtak még olyan későbbi gondolkodók is, mint pl. Schleiermacher, Boeckh, Droysen vagy Dilthey.<sup>106</sup> Gadamer elsősorban mégsem Kant esztétikáját és művészetfelfogását bírálja, hanem azt a folyamatot, ami az esztétikai tudat megteremtéséhez vezetett.<sup>107</sup>

E hagyományos esztétikai művészetfelfogás a művészetet pusztán esztétikai élményként (*Erlebnis*) igyekezett megragadni, amelynek célja a műélvezet, ezért úgy gondolták, hogy a művészetnek – lényegét tekintve – nincs köze a valóság mélyebb megismeréséhez, végső soron minden igazságot és hazugságértéket nélkülöz. Gadamer ezzel szemben fő művének záró részében elsősorban Platonra támaszkodva, de helyenként Hegelhez is kapcsolódva a művészetet nem az esztétikum kategóriáján, hanem a szép metafizikáján belül tárgyalja.<sup>108</sup> E nézőpont felől a szépség nem csupán szubjektív tetszés, ízlés dolga, hanem a létező dolgok „objektív” meghatározottsága. Gadamer a Szépet nem korlátozza az esztétikai területére, hanem megpróbálja helyreállítani annak régebbi, transzcendentális értelmét. A műalkotás horizontja ezáltal megváltozik, s Gadamer számára Hegel nyomán ebből a perspektívából a műalkotás szépsége úgy jelenik meg, mint ami nem pusztán dekoráció, élmény, ízlés dolga, hanem az igazság-tapasztalathoz van köze. A szép és igaz összefonódásának alapja, hogy a szép nem más, mint az igaz elrejtetlensége. Az igazság megjelenése, *látszása* a műben – ez a szépség. Ez az elképzelés alapvetően azokhoz a kezdeményekhez

<sup>105</sup> GW I, 48–87., lásd még: GW I, 47.

<sup>106</sup> Rudolf A. Makkreel: „Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. (1987)/ 3, 408–420., itt 408.

<sup>107</sup> GW I, 94 (= Magyarul: IM<sup>2</sup> 120.)

<sup>108</sup> GW I, 149. (= Magyarul: IM 112.) Lásd még GW I, 481. skk. (= Magyarul: IM 330. skk.). Vö. GW I, 164. (= Magyarul: IM 123.).

kapcsolódik, amelyeket Heidegger két helyen, a Nietzsche-előadásiban,<sup>109</sup> továbbá *A műalkotás eredete* c. tanulmányában fejtett ki, amelyhez mestere felkérésére épp Gadamer írt bevezető tanulmányt Heidegger művészetfelfogásáról.<sup>110</sup> Nem lényegtelen, hogy mennyiben vonható párhuzam a szép metafizikája és a nyelvi megértés, nyelvi esemény között. Értelmezése szerint a szép ontológiai struktúrája az intelligibilis területére is érvényes lesz. Miként Gadamer a szépséget nem a tetszés, hanem a látszás és igazság mozzanata felől fogja fel, úgy a nyelvi megértést is igazságtörténésként értelmezi. Heidegger és Gadamer filozófiai teljesítménye nyomán – alapvetően módosul magáról az igazságról alkotott fogalmunk. Hermeneutikai nézőpontból a valóság-tapasztalatunk lényegében interperatív jellegű. E felfogás lényegi összefüggésben áll a nyelv retorikai jellegének pozitív megítélésével és rehabilitációjával. A logikának a retorikára való visszavezetése alapvetően azt fejezi ki, hogy: az embernek a nyelvén keresztül van világa. Ez alkotja a háttérét annak a gondolatnak, hogy Gadamer szerint az igazságot *dialogikus* formában közelíthetjük meg: mindenekelőtt ezen a módon nyílik esélyünk olyan valóságterületek megértésére is, amelyet a pozitívisták tudományos módszertan mindig is marginálisnak tekintett. Ilyen például a művészet tapasztalata. A gadameri modell alapján az igazság a másokkal való beszélgetésben létezik, és velük a dolgról való párbeszédben/vitában bontakozik ki. E szélesebb hermeneutikai kontextus keretében foglalkozik néhány alkalommal Gadamer az imagináció kérdésével.

Daniel Tate úgy fogalmaz, hogy Gadamer is a kanti imagináció modern alakzatát képviseli, amelynek értelmében az nem reprezentatív módon – egy leképezésmélet keretében – fogható fel, hanem úgy, mint ami produktív-konstitutív a megismerés létrejötté tekintetében.<sup>111</sup> Gadamer első alkalommal az imagináció kérdését az *Igaz-*

<sup>109</sup> Heidegger, Martin: *Nietzsche. I.* Pfullingen: Neske, 1961, 245., 228.

<sup>110</sup> Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Budapest: Európa, 1988, 89. E téma részletes és legelső kifejtése megtalálható Fehér M. Istánnak „Az eszme érzéki ragyogása». Esztétika, metafizika, hermeneutika” c. tanulmányában (in Fehér M. István, Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Budapest: Osiris, 2004, 264–332., különösen: 285. skk.

<sup>111</sup> Tate, Daniel L.: „Art as cognition imaginativa: Gadamer on Intuition and Imagination in Kant's Aesthetic Theory”. *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 40, (2009)/3: 279–299.

ság és módszerben tárgyalja, ezen kívül lényegi hozzájárulásként olvasható még egy 1980-ban megjelent tanulmány „Szemlélet és szemléletiség” („*Anschauung und Anschaulichkeit*”) címmel,<sup>112</sup> amely már e kérdésfelvetés továbbgondolását is tartalmazza. E két szöveg összefüggésében Gadamer részéről egyértelműen a Kanttal való számvetés jut kifejezésre, amely túlmutat a költői imagináció pusztá kommentálásán. Nicolas Davey azt hangsúlyozza, hogy az imagináció azért centrális Gadamer hermeneutikai felfogásában, mert lényegi szerepe van a művészet tapasztalatának hermeneutikai integrációjában.<sup>113</sup>

Gadamer bevezeti a „cognitio imaginativa” fogalmát, hogy ennek segítségével írja le intuíción és imagináción viszonyát.<sup>114</sup> A *cognitio* arra utal, hogy a művészet is a tudás egy módja, de nem konceptuális-fogalmi tudás. Ezzel egyidejűleg döntő tényező, hogy az *imaginativa* szemben áll Baumgarten „cognitio sensitiva” (az érzéki tudás) fogalmával. Az imagináció kibővíti az intuíción (a szemlélet) hatókörét. Gadamer bírálja az érzéki szemlélet (*sinnliche Anschauung*) kanti fogalmát, és az intuíción szélesebb fenomenológiai értelmét alkalmazza (Husserl-Heidegger). Ennek mentén az intuíción nem az érzéki percepción, hanem a képzelőerő felől fogja fel. Az imagináción általi szemlélet szellemi szemlélet: *geistige Anschauung*<sup>115</sup> és *Anschauung des Geistigen*,<sup>116</sup> nem adott tárgyakra vonatkozik. Gadamer szerint Kantnál *Az ítéelőerő kritikájában* a szemlélet semmi más, mint a *képzelőerő ábrázolása*.<sup>117</sup> Kant elképzelése szerint a szemlélet a fogalom kritikai ellenpárja, a racionalista metafizika korrekatívuma, nem létezik „intellektuális szemlélet”, ennél fogva nem az esztétika, hanem az ismeretelmélet, *A tiszta ész kritikájának* cent-

<sup>112</sup> Lásd az *Igazság és módszerben* lévő megjegyzéseket: GW 1, 52.; 64.; 68.; 77. Továbbá a későbbi tanulmányt: Gadamer, Hans-Georg: „Anschauung und Anschaulichkeit”. In GW 8. *Ästhetik und Poetik. I.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 189–205.

<sup>113</sup> Davey, Nicolas: „Hermeneutic Aesthetics and the Problem of Imagination”. In *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Ed. Andrzej Wierciński. Berlin: LIT Verlag, 2011, 339–352., itt 339.

<sup>114</sup> Lásd erről bővebben Canan, Alberto Carillo: „Gadamer's Leveling of the Visual and the Verbal, and the »Experience of Art«”. In Anna Teresa Tymieniecka (ed.): *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Analecta Husserliana Vol. LXXV, 2002/Tavaszi: 199–210., itt 200.

<sup>115</sup> Gadamer: GW 8, 192.

<sup>116</sup> Gadamer: GW 8, 201.

<sup>117</sup> Gadamer: GW 8, 189.

rumában áll. Gadamernél is döntő, hogy nem létezik „intellektuális szemlélet”, azonban a képzelőerő nem korlátozódik a teoretikus megismerés funkciójára, hanem azt az általános képességet ábrázolja, hogy tárgyak jelenléte nélkül is szemlélettel (képzetekkel) rendelkezünk. A probléma helyét Gadamer szerint elhibázzuk, ha az imagináció számára hagyományos értelemben az észlelést, a percepciót tekintjük kiindulópontnak. A képzelőerő nem korlátozódik a megismeréserők *kooperációjára*, hanem a *megismeréserők szabad játékánál* is jelen van. A szemlélet művészetelméleti problémája nem az ismeretelméleti kérdésfelvetésre, hanem a képzelőerő tágabb területére vonatkoztatott.

A szemlélet, szemléletiség szó a misztikusok Isten-szemléletében (*Gottesschau*) volt használatos. Az antik szótörténeti háttérből látható, hogy a szemlélet szó nem korlátozódik az érzékiségre, az érzéki adottságként való értelmezés tévútra viszi a modern gondolkodást. A szemlélet mint közvetlen adottság pusztán határfogalom, absztrakció, a szemlélet művészeti problémájára nem alkalmazható az érzéki és intelligibilis ellentétpár (platonikus), Kant sem használja, amikor *Az ítéelőerő kritikájának* 3. § és 4. §-ban a megismeréserők szabad játékáról beszél. E terület nem korlátozódik a vizuális tárgyakra, hanem a nyelvi műalkotás, a költészet is lényegi dimenzióját alkotja. Valójában a nyelv használatában rejlik a „szemléletiség” igazi otthona, mivel az ember azt is képes maga előtt („*vor sich*”) látni, amit nem lát, hanem valaki elmeséli. A nyelvi műalkotás nem az érzéki adottság közvetlensége (*Unmittelbarkeit sinnlicher Gegebenheit*), hanem a *szemlélet képzésének folyamata* (*Prozeß des Bilden der Anschauung*).<sup>118</sup> A képzelőerőnek ez az ábrázolása, (meg)képzése lesz minden műalkotás alapja. Gadamer megfogalmazásában az esztétika, a művészet elméletének tárgya a „*cognitio imaginativa*”. A művészet tapasztalata nem érthető meg érzéki adottságként, a „*cognitio sensitiva*” keretében.<sup>119</sup> Az eredeti kérdésfelvetést megrövidítik a kanti előfeltevések, ahol a művészet a szépségre vonatkoztatott, s ebben a keretben nem lehetséges a művészet megismerésjellegét felmutatni, mivel Kantnál a művészet nem igazságtörténésként van jelen mint Gadamerénél. Ez az oka annak, hogy Kantot bírálja, ellenben Hegel *Esztétikája* támpontokat nyújt szá-

<sup>118</sup> Gadamer: GW 8, 192.

<sup>119</sup> Gadamer: GW 8, 192.

mára. Gadamer figyelme arra irányul, ami csupán a nyelvi területén válik igazán problémává. Az elbeszélt szövegek szemléletisége egyáltalán nem szavak által előidézett képek, amelyek visszaadhatók, sokkal inkább *a képzés folyamához hasonlítanak*, amely a szövegek megértésével jár együtt. A művészet területén a szemlélet tehát nem szűkíthető le a szemléletiség értékfogalmára, a szemléleti erő épp ott lendül mozgásba, ahol valamely különös átélés szimbolikusat vagy fogalmi megértést tapasztal.<sup>120</sup> A szemlélet a művészetben nem másodlagos momentum, hanem a művészet és a világfelfogás valódi sajátossága. Ez nem csupán azt jelenti, hogy a művészet a tudomány megismerésével szemben saját igazságigénnyel lép fel, amennyiben a képzelőerő szabad játéka „megismeréshez” jut, hanem arról is szó van, hogy az itt működő belső szemlélet a világot – nem csupán a benne lévő tárgyat – teszi szemléletté. Hegel esztétika-előadása a világszemléletnek ezt a módját kutatta.

A szemléletiség kiindulópontjának pozitív jelentősége, hogy lehetővé válik a produktív képzelőerőre és a megértéssel való összjátékára való erőretekintés. Az esztétika kanti megalapozásának szándéka: feloldani a művészet alárendelését a fogalmi megismerés alól. Itt rejlik a művészeti és természeti szép kanti nehézsége. Hamis alternatíva a tárgyi művészet és tárgynélküli természet, mivel Gadamer számára a tárgytól való szabadság a művészetben és annak igazságra való vonatkoztatottságában is jelen van. A művészet esetében Kant a képzelőerő szabad játékát a fogalmakra vonatkoztatta. A nyelvi művészet, a műalkotás Gadamer-nél nem egy adott fogalom korlátaival kötött, hanem a fogalom területén túl a megértéstől függ. A képzelőerő szabad játéka nem egy asszociatív tudatfolyam: „[a] képzelőerő szabadságában, ami annak *per definitionem* sajátosságát alkotja, valóságos képzés rejlik”.<sup>121</sup>

Összegezve, Gadamer imagináció iránti érdeklődését alapvetően a művészet megértése vezeti, de mindez túlmutat az esztétika területén, mivel Kantnak *Az ítéelőerő kritikájával* való számvetése lehetővé teszi Gadamer számára, hogy a művészet tapasztalatán keresztül kidolgozza a dialogikus megértésben az igazság hermeneutikai fogalmát. E gondolatok kikristályosodási pontját jelenti végül Gadamer 1966-os tanulmánya „A hermeneutikai probléma univer-

<sup>120</sup> Vö. Gadamer: GW 8, 195.

<sup>121</sup> Gadamer: GW 8, 197.

zalitása” címmel, ahol az imagináció folyamata egyenesen kérdezésként és a produktív kérdezés képességeként jelenik a nyelv általi dialogikus megértésben. Gadamer megfogalmazásában ez úgy hangzik, hogy „egy indirekt válasz már benne rejlik arra a kérdésre, vajon mi tesz egy tudóst igazán produktívvá. Az, hogy ismeri a módszereket? Nem. Az a személy ugyanis, aki sohasem alkot, az is ismeri a módszereket. Itt a képzelőerőnek (imagináció) van döntő szerepe a tudós számára. A képzelőerőnek, melynek egyenesen hermeneutikai funkciója van és annak megértését szolgálja, ami kérdéses [éppen szóban forog]. A képzelőerő tehát a valódi, produktív kérdések feltárásának képessége, amelyre mindazonáltal csak az képes, aki tudománya minden módszerének mestere.”<sup>122</sup>

#### EGYEDI RÖVIDÍTÉSEK

- AA = *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [= Akademie-Ausgabe]. Berlin: Reimer (később: De Gruyter), 1900-tól.
- GA = Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975-.
- GA 3 = Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Hrsg. F.-W. von Hermann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- GS 15. = Dilthey, Wilhelm: „Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig (1866)”. in *Gesammelte Schriften XV. Band: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von Ulrich Herrmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 93–101.
- GS 25. = Dilthey, Wilhelm: „Phantasiekunst [1895]”. In *Gesammelte Schriften XXV. Band: Dichter als Seher der Menschheit*. Hrsg. von Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 253–283.; 648–660.
- GS 25. = Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter [1895]”. In *Gesammelte Schriften XXV. Band: Dichter als*

<sup>122</sup> Gadamer: GW 2, 227.



- Seher der Menschheit*. Hrsg. von Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 125–169.
- GS 26. = Dilthey, Wilhelm: „Goethe und die Dichterische Phantasie [1877]”. In *Gesammelte Schriften XXVI. Band: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Hrsg. von Gabriele Malsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, 113–172. (átdolgozott változat)
- GS 6. = Dilthey, Wilhelm: „Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik [1887]”. In *Gesammelte Schriften VI. Band: Die geistige Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7. változatlan kiad., 1994, 103–241.
- GS 6. = Dilthey, Wilhelm: „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn [1886]”. In *Gesammelte Schriften VI. Band: Die geistige Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7. változatlan kiad., 1994, 90–102.
- GW = Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke 1–10*. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck), 1985–1995.
- GW 8 = Gadamer, Hans-Georg: „Anschauung und Anschaulichkeit”. In *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 189–205.
- KPM = Magyarul uő: *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Budapest: Oriris – Gond, 2000.
- LI<sup>2</sup> = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest: Oriris, 2001.
- SZ = Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993.

## IRODALOM

- Arisztotelész: *Lélektanfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Európa, 1988.
- Brann, Eva T. H.: *The World of the Imagination*. Savage, Md.: Rowman and Littlefield, 1991.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877–1897*. Hrsg. von S. von der Schulenburg. Halle (Saale): M. Niemeyer, 1923. (reprint, Hildesheim 1995)

- Canan, Alberto Carillo: „Gadamer’s Leveling of the Visual and the Verbal, and the »Experience of Art«”. In Anna Teresa Tymieniecka (ed.): *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Analecta Husserliana Vol. LXXV, 2002/Tavaszi: 199–210.
- Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” (Rezension). *Kant-Studien* XXXVI/1931: 1–26.
- Davey, Nicolas: „Hermeneutic Aesthetics and the Problem of Imagination”. In *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation*. Ed. Andrzej Wierciński. Berlin: LIT Verlag, 2011, 339–352.
- Dilthey, Wilhelm: „Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig (1866)”. *Westermanns Monatshefte* 20. (1866), 258–266.
- Dilthey, Wilhelm: „Über die Einbildungskraft der Dichter”. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* X. köt., 1878. 42–104. (első változat)
- Fehér M. István: „»Az eszme érzéki ragyogása«. Esztétika, metafizika, hermeneutika”. In Fehér M. István – Kulcsár Szabó Ernő (szerk.): *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Budapest: Osiris, 2004, 264–332.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat, 1984. (ford. frissítette Fehér M. István, 2003<sup>2</sup>)
- Grimm, Jacob – Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Bd. 16, Leipzig, 1854–1961.
- Hahn, Lewis E. (szerk.): *Philosophy of Hans-Georg Gadamer: Library of Living Philosophers*. Illinois, Chicago, La Salle: Open Court Publishing, 1997.
- Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete*. Ford. Bacsó Béla. Budapest: Európa, 1988.
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*. I. köt. Pfullingen: Neske, 1961.
- Held, Klaus: „Heidegger és a fenomenológia alapelve”. (Ford. Szegedi Nóra.) In Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok. A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*. Budapest: L’Harmattan, 2001, 36–61.
- Homann, K.: „Einbildung, Einbildungskraft (I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 348–358.

- Husserl, Edmund: *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz, 2002.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Ictus, 1995.
- Kant, Immanuel: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat, 1991.
- Lehrmann, Karl: „Der ontologische Sinn der transzendentalen Einbildungskraft”. In *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. Freiburg: Universitätsbibliothek, 2003, 477–480.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann: *A végeesség hermeneutikája. Az idő mint filozófiai probléma M. Heideggernél*. (Cogito-Könyvek VII.) Budapest: L'Harmattan, 2011.
- Lessing, H.-U.: „Dilthey und Johannes Müller. Von der Sinnesphysiologie zur deskriptiven Psychologie”. In *Johannes Müller und die Philosophie*. Hrsg. von M. Hager, B. Währing-Schmidt. Berlin, 1992, 239–254.
- Makkreel, Rudolf A.: „Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41. (1987)/ 3: 408–420.
- Makkreel, Rudolf: *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975 (1992<sup>2</sup>).
- Müller, Johannes: *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen*, Coblenz, 1826.
- Richardson, William J.: *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. (Fourth Edition) New York: Fordham University Press, 2003.
- Rodi, Frithjof: *Der Begriff der Einbildungskraft bei Wilhelm Dilthey. Untersuchungen zum Problem des Schöpferischen*. (Dissertation), Tübingen, 1959.
- Rodi, Frithjof: *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Aethetik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1969, 130–140.
- Sallis, John: „Einbildungskraft – der Sinn von Sein”. In *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- Tate, Daniel L.: „Art as cognition imaginativa: Gadamer on Intuition and Imagination in Kant's Aesthetic Theory”. *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 40 (2009)/ 3: 279–299.

- Trede, J. H.: „Einbildung, Einbildungskraft (I)”. In Ritter, J. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2, Darmstadt 1972, 346–348.
- Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma – Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan, 2010.
- Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Wunsch, Mattias: „Heideggers Verabsolutierung der Einbildungskraft”. In *Einbildungskraft und Einbildung bei Kant*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2007, 18–42.